LA VIE INTELLECTUELLE

A.-J. MAYDIEU : Chrétiens en France 1951 : Suggestions de travail.

H. AGEL : Spiritualité du cinéma.

P. GERMAIN : Espoirs humains devant la science.

M. DUVERGER : Parti unique fasciste, parti unique communiste.

M. BARTH : Visage actuel de Berlin.

LES SIGNES DU TEMPS

Pie XII et les missions.
Détente en Corée.
Le socialisme international change de peau.
Menaces contre la Sécurité Sociale.
Une analyse politique des élections.
Auto-Stop.
Azimuts.
Arnold Schoenberg.

LIVRES — THEATRE — CINEMA

DOCUMENT : Réponses à l'article : Les chrétiens n'ont-ils rien à dire ?

VUE MENSUELLE

OUT-SEPT. 1951

ES ÉDITIONS DU CERF _ PARIS

SOMMAIRE

A.-J. MAYDIEU : **Chrétiens en France 1951 : Suggestions de travail** 1

M. DUVERGER : **Parti unique fasciste, Parti unique communiste** 32

H. AGEL : **Spiritualité du cinéma** 45

NOTES ET CHRONIQUES

P. GERMAIN : **Espoirs humains devant la science.** 60

M. BARTH : **Visage actuel de Berlin** 68

LES SIGNES DU TEMPS

Pie XII et les missions (P.-A. MARTEL) 76
Détente en Corée (J. CREAGH) 80
Le socialisme international change de peau (A. FRISCH) 82
Menaces contre la Sécurité Sociale (J. GRIFFON) 85
Une analyse politique des élections (J. NANTET) 89
Auto-Stop (G. DU P.) 93
Azimuts (A.-Z. SERRAND) 96

PORTRAIT

J. LONCHAMPT : Arnold Schoenberg 104

ARTS — LETTRES — LIVRES

Toulouse-Lautrec (P. SECRÉTAN) 110
La paix exaltée (M. CHAVARDÈS) 113
Expansionnisme intellectuel (G. VENAISSIN) 116

THÉATRE

Chronique (H. GOUHIER) 120

CINÉMA

Des films sérieux (J.-P. CHARTIER) 125

DOCUMENT

Réponses à l'article : Les chrétiens n'ont-ils rien à dire ?.... 129

Lettre aux séminaristes 149
A nos amis 151

CHRETIENS EN FRANCE 1951 :

SUGGESTIONS DE TRAVAIL

A la question : *Les chrétiens n'ont-ils rien à dire? La Vie Intellectuelle* répondait en octobre : « Les chrétiens ont à maintenir la foi en Jésus-Christ mort et ressuscité. » Les éditoriaux et plusieurs articles de cette année développaient cette même affirmation. Des lecteurs, assez amis pour ne pas épargner les critiques nécessaires, ont dit ou écrit que l'on sentait maintenant toute l'équipe pénétrée du même souci, définie par la même orientation. L'affrontement de la foi et des événements avait si bien pénétré l'esprit de chacun que l'on avait atteint ce stade, heureux et rare, d'une collaboration : chacun se sent libre, totalement libre de dire ce qu'il pense, assuré qu'il est de rejoindre la préoccupation des autres membres de l'équipe.

Mais il y a plus : au cours des voyages effectués, presque partout où il fut exposé, ce programme reçut la plus large approbation. Plus encore, de nombreux chrétiens, prêtres et laïcs, responsables ou animateurs des mouvements de leurs diocèses, qui avaient mené de leur côté leur action personnelle, étaient parvenus par leurs réflexions propres aux mêmes conclusions que la

Revue. En même temps arrivaient des réponses à l'article d'octobre. Non seulement de France, mais du Viet-Nam, d'Italie, d'Allemagne, d'Irlande, d'Espagne, du Canada et même des pays situés au delà du rideau de fer. Le moment est donc venu, en conclusion d'année, de reprendre le thème traité au début, de l'éclairer grâce aux lettres reçues et, plus encore, de profiter de l'expérience de ces derniers mois afin de compléter ce qui a déjà été dit. Le complément ne sera d'ailleurs pas définitif. D'autres articles auront à faire suite aux deux premiers. Car c'est un véritable dialogue qui doit s'établir avec les lecteurs de la revue sur l'affirmation de la foi en Jésus-Christ.

On rappellera auparavant une simple phrase de l'article précédemment publié. L'auteur, « pour bien marquer ce qu'il peut y avoir de relatif, parce que trop personnel, en ce qu'il avance, usera du « je », en toute autre occasion haïssable ». Le « je » sera donc repris cette fois encore pour présenter une position personnelle. Sans doute, le travail mené cette année m'assure-t-il que l'équipe de rédaction et l'ensemble des lecteurs se reconnaîtraient volontiers dans ce que je vais proposer. Mais nulle équipe ne connaît une cohérence et une rigidité absolues. Les affirmations présentées par l'un de ses membres, fût-ce celui qui se trouve jouer la fonction d'animateur, posent toujours aux autres des questions, soulèvent leurs objections. Heureusement, car ainsi naît le dialogue prometteur d'un travail fécond. En ne m'en tenant pas aux accords indubitables, en poussant autant que j'en serai capable les positions que je crois vraies, je préparerai pour la revue le travail des mois prochains.

I. — Pourquoi la foi a « Jésus-Christ mort et ressuscité » ?

Ma prétention n'était pas de fixer ce que chacun est
ıu de croire ou de confesser. Seule l'Église, et dans
glise ceux qui ont reçu mission de paître le troupeau,
pouvoir de fixer ce qui doit être cru, ce qui doit être
et ce qui doit être tu. Mais une fois reçu en son inté-
ité l'enseignement de l'Église, chrétien, j'ai à répéter
temps et à contretemps l'essentiel de cet enseigne-
ent, par quoi tout le reste est intelligible, au nom de
oi l'Église, témoin vivant, a pouvoir d'enseigner. Or
t essentiel que Pierre prêcha dès son premier discours,
e Paul, après Étienne, annonça aux Juifs puis aux
entils c'est que « le Juste » qui a été « livré, tué »,
le Fils de l'Homme est debout à la droite de Dieu ».

J'ai déjà dit en octobre pourquoi m'apparaissait né-
ssaire ce témoignage. Je veux en apporter cependant
e justification d'un autre type, qui éclairera, je l'es-
re, cette prise de position de la Revue. J'exposerai sim-
ement quels faits, quelles constatations l'ont amenée à
ienter différemment son point de vue. Certes il s'est
ujours agi depuis que la Revue existe de maintenir pré-
ntes et vivantes dans le monde la vie et la pensée chré-
ennes; la méthode seule a pu varier. Autrefois on jugeait
ue le meilleur moyen était de présenter les conséquen-
s de la foi et de proposer un jugement chrétien sur les
énements. Pourquoi ai-je pensé que j'avais à présenter
on plus les conséquences de la foi, mais la foi elle-
ême? Pourquoi ai-je de plus en plus accentué cette

position et affirmé que le premier souci ne devait mêm plus être celui de la présence par l'efficacité, mais l souci de la Foi pour elle-même et finalement de la fo en Jésus-Christ ? c'est ce que je tâcherai de dire en m référant à l'histoire de ces dernières années.

Me plaçant dans ma fonction de directeur d'une revu catholique en France, je comparerai la situation de 195 à celle de 1932 à 1939. Il s'agissait alors, comme aujour d'hui, avec beaucoup d'autres dont les plus efficaces n sont pas directeurs de revue, de maintenir dans le mond la foi au Christ. Selon une formule qui fit fortune à la naissance et à la belle époque de l'Action catholique d' « être chrétien dans toute la vie ». Mais avant la guerre, nous n'étions qu'une poignée, quelques milliers à peine à nous proposer ce but, qui semblait révolutionnaire. De plus, les catholiques en France n'accédaient à aucun pouvoir politique, syndical, économique ou social. Leur lutte, héroïque parfois, n'avait pas abouti au résultat atteint aujourd'hui. Ils n'avaient pas à faire face à des responsabilités immédiates. Leur rôle se bornait à faire entendre une protestation contre toute injustice. L'accord était facile alors, tout au moins entre ceux qui avaient la suprême ambition de ne pas accepter le partage de leur vie entre ce que l'on fait et dit sur un plan proprement humain, d'affaires, de politique, de propagande, et la foi que l'on professe dans le temple de Dieu. Ces hommes n'avaient qu'à découvrir ensemble les conséquences en tous domaines, sur tous les plans, familial, politique et social, d'une foi qui semblait par ailleurs bien connue.

Le succès lui-même a contribué à changer la situation. Le succès et aussi les échecs. La guerre, la défaite, l'oc-

pation, la résistance, la libération. L'échec de la libé-
tion et de la résistance. Avant ce mois de mars 1945
j'entrevis que tout ce que l'on avait pu rêver dans la
ndestinité, en prison, en camp de concentration, ce
urquoi étaient morts un Dru, un Noël, un Dupouy et
nt d'autres, était définitivement manqué, je pouvais
oire que « l'amitié française » serait capable de main-
nir et d'achever ce pluralisme où chacun, conservant
s positions particulières, s'unirait cependant à ceux
ui ne pensaient pas comme lui pour défendre la liberté
l'homme. Cet idéal semblait déjà rallié au temps de
Résistance. La tâche du chrétien, qui travaille dans
monde, n'était-elle pas alors d'aider à construire la
ité requise pour que cette amitié s'épanouisse? Du
oup, le chrétien témoignerait auprès de ses frères in-
royants de la valeur de ferment spirituel qu'était le
nristianisme. Construction d'une cité ouverte, témoi-
nage rendu à l'Esprit : les deux tâches de l'Action
atholique, semblait-il?...

Or en mars 1945 je savais déjà que cette espérance
erait déçue; en juin, j'en avais la certitude. A qui la
aute? A chacun et à tous. Il ne suffit pas de dire que
es communistes, dont l'idéologie autrement tyrannique
ue l'on ne voulait supposer, se manifestèrent incapables
t peu désireux de rester dans l'amitié française; il faut
lus encore dénoncer l'incompréhension des Français qui
'appelaient trop facilement libres lorsqu'ils revinrent
l'exil, du général de Gaulle lui-même qui ne sut pas
ester entre tous les Français le lien que, sans le savoir
peut-être, il avait été, l'incapacité des Français de l'in-
érieur à surmonter les querelles de boutique et à cons-
ruire ce travaillisme français qui seul eût pu rassembler
e peuple entier. Et quand je parle de dénoncer je n'ac-

cuse personne, je m'accuse moi-même ou le malheur de temps.

Les difficultés allaient entraîner des divisions entre chrétiens eux-mêmes, j'entends entre chrétiens qui se croyaient de même tendance. Avant la guerre on pouvait distinguer en gros les « catholiques de droite », et les « catholiques de gauche ». Qualificatifs aujourd'hui plus que jamais désuets. Mais certains les employaient et finalement chacun voyait ce que cela voulait dire. Il faut à tout corps deux jambes pour marcher; l'une qui garde l'ancien équilibre, pendant que l'autre est en quête du nouveau. Pareillement pour le corps social; c'est un bienfait que certains catholiques soient plus soucieux de stabilité, tandis que d'autres, insatisfaits de tout ce qui est imparfait, partent hardiment en quête des améliorations sociales nécessaires. Tout le monde y gagne. L'opposition ne va pas sans dispute; mais la dispute n'entraîne pas nécessairement la haine et le mépris, tout au moins entre frères. Or ces dernières années ce sont les héritiers de la lignée dite de gauche, Lacordaire-Ozanam-de Mun-Marc Sangnier, qui connurent de profondes divisions. Certes il y avait déjà entre eux quelques nuances. Les uns se rattachaient plus étroitement aux révolutions françaises du passé; les autres plutôt à la révolution prolétarienne de 1917. Mais à ces nuances on ne prenait pas garde.

En 1945, les différences se révélèrent. Les uns accrochés aux belles affirmations de « l'entendement », qui satisfaisaient autrefois tout le monde, pensèrent que personne n'avait plus à se plaindre puisque, armés de si beau programme, ils détenaient le pouvoir et allaient se mettre à l'œuvre. Il suffisait qu'on leur en laissât le

mps. Les autres, tout grisés par la découverte du sens de l'histoire », rappelèrent que la marche en vant ne pouvait s'arrêter, et accueillants à ce qu'avait e vrai la révolution communiste, s'affirmèrent avant ut progressistes.

Mais le christianisme en tout cela ? Ceux qui en cette faire avaient d'abord à se soucier de lui, découvrirent u'il y avait peut-être à bénéficier de cette crise. Car près tout peut-on interdire au nom de la Foi, d'être I.R.P., R.P.F. (ou tout autre) ou progressiste ? Il imorte que le chrétien soit libre de choisir librement le lan de la cité à bâtir. C'est la condition de l'efficacité ans l'action, — plus encore : de l'obéissance au comandement du Seigneur qui ordonna de faire fructifier a mine ou le talent. Mais cette foi qui ne doit pas être onfondue avec nos façons de voir et de construire le monde, qui, prenant toute l'âme, respecte et fonde la berté de chacun, cette foi, la connaissais-je vraiment ?

De plus, c'est avoir une vue fort peu catholique que 'enfermer mon regard à l'intérieur de nos frontières rançaises. La France elle-même devrait déjà obliger ses ils à regarder au delà d'elle. Ils le font fort peu hélas! Mais si j'ai souci, non seulement de la France mais l'obéir à ma foi chrétienne, vais-je, dans l'actuel conflit mondial, laisser accaparer cette foi par l'un quelconque les slogans que les deux groupes de chrétiens divisés hurlent pour m'enrôler ? L'un me parle de civilisation et 'autre me rappelle que la paix est liée à la charité. Ce ont grandes réalités que la civilisation et la paix; et out notre effort doit être de les sauver l'une et l'autre. Mais faut-il réclamer pour toutes deux le qualificatif de « chrétienne » ? On risque à mélanger deux soucis qui

doivent être distincts, de rendre inefficaces les luttes nécessaires pour la paix et pour la civilisation. Mais surtout on mobilise d'un côté ou de l'autre Celui qui ne peut être enrôlé, selon l'inoubliable cri de Mauriac au temps de la guerre d'Espagne : « Le Christ ne peut être accaparé! »

Car lorsque je regarde au delà des frontières, si je veux être chrétien je n'ai pas seulement à me demander la politique étrangère que la France devra mener. Mon souci le plus profond doit être de garder le cœur catholique, c'est-à-dire ouvert à tous ceux que le Christ a appelés à bénéficier de sa Croix. Vais-je me contenter de ma petite expérience en terre française pour fixer la pensée et le comportement de tout homme en chaque coin du monde? N'est-il pas nécessaire plutôt de reconnaître que mon accès à la foi chrétienne fut conditionné par ma naissance, mon éducation, ma classe, ma langue, ma civilisation et que la rencontre avec l'Infini se fait sous les différents azimuts par des chemins infiniment divers? Pour maintenir l'unité en dépit d'attitudes si diverses, que les chrétiens aient d'abord souci de la foi.

Mais une autre réflexion manifestera encore plus l'urgence de ce souci. Cette nouvelle et dure constatation rencontre celle faite par *Jeunesse de l'Église*[1].

L'athéisme ne cesse aujourd'hui de faire des conquêtes nouvelles. Au début de ce siècle, dans une ville de province, on pouvait compter sur les doigts d'une main ceux qui faisaient profession d'athéisme. Encore traitait-on facilement d'athée tel homme qui avait sa religion à

1. « Dieu, pourquoi faire? » Cf. *La Vie Intellectuelle*, juillet 1951, p. 73).

oi... Aujourd'hui, on est moins difficile pour reconnaitre en une pensée la trace de Dieu. Et pourtant, deux, trois, quatre personnes parmi les dix que je croise sur mon chemin ne croient aucunement en Dieu.

Mais il ne s'agit pas seulement d'un nombre moindre d'hommes à croire en Dieu et d'une multitude croissante d'incroyants. L'humanité qui depuis vingt siècles conquérait sa liberté dans la croyance en Dieu tente désormais de l'acquérir dans l'athéisme et pour cela s'organise dans l'athéisme. Chacun pense lorsque l'on parle ainsi, au communisme; mais plût au ciel que le marxisme soit le seul athéisme organisateur! Il est peut-être une façon plus efficace d'arracher Dieu du cœur de l'homme que de proclamer *urbi et orbi* que l'on doit désormais s'en passer; c'est, sans en avertir et même peut-être sans s'en soucier, de présenter un monde où Dieu n'a point de place. Silencieusement une humanité grandit dont Dieu sera absent.

Inconscient que j'étais au lendemain de la libération de penser que ma tâche était dans « l'amitié française », d'attester que le chrétien pouvait ainsi prendre sa place, qu'il ne gênerait personne, qu'il aiderait plutôt... Et pendant ce temps l'humanité qui vieillit avec moi, dont j'ai responsabilité comme un frère de la foule de ses frères, perd le sens de Dieu, s'organise sans Dieu. Et je suis chrétien, c'est-à-dire un homme qui a rencontré Dieu! Heureusement les difficultés se sont présentées sur ma route et, brisant le cercle étroit où j'enfermai mon regard, elles m'ont amené à regarder la situation de l'homme désormais sans dialogue avec Dieu.

Au début du même cahier de *Jeunesse de l'Église* un dialogue serré et dramatique se noue entre l'apologiste traditionnel et l'athée d'aujourd'hui. Ce dialogue achevé,

Jeunesse de l'Église a la sagesse et même l'audace de se demander si l'apologiste traditionnel ne faisait pas fausse route à rechercher d'abord des arguments humains. La foi se justifie par elle-même. Premier devoir est de la comprendre. Peut-être surprendra-t-on beaucoup en révélant que cette réponse est de la plus pure tradition de l'Église; et puisque saint Thomas d'Aquin en reste toujours le docteur commun, hier encore présenté comme maître par *Humani Generis,* il suffira de m'en référer à lui : « On peut être amené à la foi, nous dit-il, par les miracles, les prophéties ou la raison. Mais, dès qu'elle est rencontrée, la foi se justifie d'abord par elle-même. » La leçon ne vaut pas que pour l'apologétique. Je pensais que la foi était bien connue, je n'en cherchais plus que les conséquences pour la vie de ce monde. Mais c'est la foi qui est à connaître en ce qu'elle a d'essentiel et de premier. Ce ne sont plus ses conséquences que l'on discute; c'est elle-même qui est rejetée par un nombre croissant d'hommes autour de moi. Sa disparition est le premier mal à redouter : « Lorsque le Fils de l'Homme reviendra, croyez-vous qu'il retrouvera la foi sur la terre ? » Cette question, menace ou reproche, m'est adressée aujourd'hui.

La signification de mon article d'octobre aura été suffisamment rappelée lorsque j'aurai noté une légère différence avec le cahier *Dieu, pourquoi faire ?* Dans un équilibre parfait, *Jeunesse de l'Église* place le Christ comme la seule voie par laquelle entrer dans la pleine foi en Dieu, mais sa préoccupation est de maintenir la foi *en Dieu.* En octobre, j'avais bien le même souci, mais j'énonçais comme première affirmation de cette foi : Jésus-Christ mort et ressuscité.

Certains sont rebutés par cet appel premier à Jésus-Christ. Ils y craignent je ne sais quel souci trop humain, et trop sentimental. Une spiritualité du grand siècle français, mais affadie, dans laquelle on n'aurait souci que des gestes humains du Christ, de ses paroles humaines, de son comportement humain. Mais non, c'est l'Homme-Dieu reconnu comme Seigneur, qui seul est ici en question tel que le confessa Pierre : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. » L'homme Jésus-Christ n'est le premier article de ma foi que parce qu'il est le Fils, le Verbe, Dieu.

La méfiance peut viser aussi non point ce qu'il y a de sentimental, mais le jeu que l'appel premier à « l'homme-Dieu » propose à la raison; on voit trop ce qu'une dialectique peut construire avec un balancement élégant de l'humanité et de la divinité. C'est pourquoi je n'ai parlé en octobre ni de divinité ni d'humanité, mais de Jésus-Christ mort et ressuscité. Pour autant, en accord avec le P. Chifflot en son dernier article[2], je n'ai nullement nié que le recours au rationnel soit nécessaire; simplement je rappelle, en conformité à l'enseignement de notre maître commun saint Thomas, que le discours et la dialectique tirent leur lumière de ce qui n'est ni discours ni dialectique, mais simple et éternellement vrai, — que toute conception de l'homme se fonde sur le réel. Le simple, l'éternellement vrai, le Réel suprême, c'est Dieu. Mais en le nommant Dieu je reste esclave de mon langage, et d'un langage infirme. Or Dieu, le Verbe de Dieu, des mains l'ont touché, des yeux l'ont vu, des oreilles l'ont entendu : c'est Jésus-Christ. Guidé par mes concepts humains, mais au delà d'eux, en Jésus-Christ

2. *La Vie Intellectuelle*, juillet 1951, p. 4.

je rencontre l'Ineffable. C'est pour rappeler cette rencontre personnelle qu'au delà de toute expression abstraite toujours imparfaite je nomme : Jésus-Christ. Je le montre dans les actes qui rendent raison de tous ses discours, de tous ses actes, de sa venue : La Croix et la Résurrection.

Jésus-Christ mort et ressuscité, c'est *Dieu pour nous*. Je verserais à coup sûr dans l'abus que je dénonçais à l'instant si, laissant la réalité de Jésus-Christ, je ratiocinais maintenant sur les concepts : *Dieu, pour nous*, et leur conjonction. Mais si je prends l'expression comme outil de pensée donnant secours à mon intelligence pour accéder à la réalité et à tout mon être pour se comporter avec vérité, j'aurai reconnu par là que Jésus-Christ est la voie pour trouver Dieu, que pour voir le Père c'est Jésus-Christ qu'il faut regarder, et que les angoisses qui ouvrent mon cœur vers Dieu, la mort et le péché sont par Jésus-Christ et en Jésus-Christ le chemin qui m'introduira jusqu'à lui.

Ma joie est que le même chemin ait été suivi par tant d'autres. On a ici l'excuse de ce recours incessant au « je » difficilement tolérable. Chacun allie tant de faiblesses au parler le plus exact sur Dieu que je voulais me dénoncer comme l'auteur de mes imperfections. Mais en dépit d'elles, au delà d'elles s'entrevoit cependant la confession nécessaire. La rencontre avec *Jeunesse de l'Église* en est un témoignage. Le sont également les nombreuses lettres reçues de tant de pays divers, et dont on trouvera certaines à l'appendice « Document » de cette revue, les approbations rencontrées au cours de mes voyages en tant de coins de France. Ce n'est pas seulement mon opinion personnelle, c'est celle de tant d'amis nouveaux et anciens, d'hommes inconnus encore

mais que je pressens, qui ont trouvé comme moi ou qui cherchent encore. C'est aussi l'attente de beaucoup qui pourtant ne font pas profession de croire au Christ.

II. — Pourquoi parler de tous les événements

C'est l'autre volet du programme de la revue : affronter la foi aux événements. De ce souci, certains s'étonnent : Vous nous dites, ripostent-ils, que vous entendez être les témoins de la Croix et de la Résurrection. Pourtant, j'ouvre vos cahiers : à ce témoignage ne se limitent pas leurs pages. Elles abordent toutes sortes de questions : les récentes élections, les difficultés économiques, la guerre de Corée, la dernière pièce de Sartre et les films couronnés à Cannes... Où est Jésus-Christ en tout cela ? Vous n'en appelez même pas à lui; mais semblez nous dire ce que vous pensez de ces événements divers — et cela ne nous intéresse pas[3]. D'autres, pour soulever une difficulté tout opposée, rejoignent peut-être les premiers et m'aideront à leur répondre. Ils sont tout prêts à admettre que la tâche du chrétien est de parler d'abord de Jésus-Christ mort et ressuscité. Mais il leur semble qu'à présenter la foi comme je viens de faire je fais bon marché d'un autre aspect de la question. « La foi qui n'agit point est-ce une foi sincère ? » Le vers si

3. On pourra lire sur ce sujet la page que F. Mauriac dans « *la pierre d'achoppement* », adresse à *La Vie Intellectuelle* (p. 105) ou la lettre qu'il m'adressait récemment (ici même, « Document », p. 148.

rabâché de Racine suffit à rappeler que toute la question est de rendre la foi présente dans le monde. En manifeste-t-on le souci lorsque l'on prétend n'avoir à porter comme chrétiens que le témoignage à Jésus-Christ ?

A ces deux objections, la Revue répond par son programme : Affronter la foi et les événements, la foi à Jésus-Christ mort et ressuscité et tous les événements repérés avec l'objectivité que permet le travail en équipe. C'est cet affrontement, dit-elle aux seconds, qui rendra la foi présente dans le monde; et aux premiers elle répond que, loin de distraire de la Croix et de la Résurrection, l'attention objective aux événements, à *tous* les événements, ramène sans cesse le chrétien à l'Événement unique qui, pour lui, commande l'Histoire.

J'ajouterai que pour moi un tel travail repose sur une persuasion : le maintien de la foi au Christ est d'un bénéfice irremplaçable pour le monde où elle est maintenue. Ma conviction repose sur la parole du Christ : « Cherchez le Royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît. » Je sais les questions soulevées par cette phrase. Ce « surcroît » n'est-il pas promis aux seuls chrétiens ? Mais fussent-ils les premiers bénéficiaires ils peuvent espérer que leur action profite à tous. Une question autrement difficile est de préciser quel est ce « surcroît ». Je penserais volontiers que l'on interprète trop humainement la promesse faite par le Christ. On attend pour ici-bas un bonheur trop immédiat, trop stable, se suffisant à lui-même, encore une fois, trop humain. Mais ce sujet est d'une telle délicatesse qu'il demande de longs développements. Je le réserverai pour une de ces prochaines études qui doivent prolonger le dialogue sur la foi en Jésus-Christ.

Il me semble nécessaire auparavant de fixer la condi-
on sans laquelle ce surcroît ne peut être obtenu. Or, sur
e point, l'enseignement du Christ est extrêmement
récis : il faut rechercher *d'abord* le Royaume de Dieu.
Nous avons toujours à réagir contre la tentation sans
esse renaissante de ne se soucier que du bienfait terres-
re de la Croix. Le premier souci doit être d'affirmer la
oi. Le reste en sera la conséquence.

D'affirmer la foi en Jésus-Christ ne va pas en effet
ans quelque conséquence... Ou plutôt c'est ce mot
« conséquence » qu'il faut éviter. Je lui préfère l'expres-
ion d' « exigence ». Car « conséquence », trop souvent
employé, ne va pas sans équivoque. Il suggère que le
hrétien déduit de sa foi quelques affirmations abstraites
dont l'application suffira à définir le comportement du
hrétien dans le monde. Et chacun y perd. L'efficacité
de l'action d'abord, car il arrive que bien souvent cette
réglementation purement abstraite, par trop inattentive
aux conditions nouvelles et réelles de la vie présente, soit
sans portée sur les problèmes qui auraient à être traités.
Mais la foi y perd encore plus, car le chrétien estime
trop souvent avoir suffisamment fait pour la foi quand il
a obéi à certaines « conséquences » déduites de son affir-
mation essentielle. C'est bien plutôt l'exigence plénière
de la foi qu'il faut maintenir. L'*exigence* échappe à cette
formulation abstraite. Elle naît dans l'âme de l'annonce
que le Fils de Dieu est mort pour tous les hommes. Qui
en a l'assurance ne peut plus agir comme s'il l'ignorait;
son comportement en est tout modifié. Et la vue d'un
monde qui n'ignore ni les souffrances, ni les espoirs, ni
les crimes, ni les plus généreuses conquêtes, ne peut faire
taire cette exigence radicale. Elle la monnaie plutôt en de

multiples exigences, qui, nées de la foi, apporteront ce « surcroît » dont à l'instant je me souciais.

Ainsi le chrétien ne peut renoncer à la liberté d'annoncer le Christ. Paul paya cette liberté de quelque prix... Pierre, Jean et les dix autres avaient été, avant lui, « jugés dignes de subir des outrages pour le nom de Jésus ». Faut-il dire que c'est pour avoir refusé de taire le témoignage à la Vérité que Jésus fut condamné par Caïphe et par Pilate ? En trois siècles de persécutions les martyrs continuèrent à rendre témoignage. On sait la répercussion d'une pareille ténacité. Par le refus de renoncer à affirmer librement leur foi, les martyrs révélèrent aux hommes la liberté personnelle. Par le seul maintien de son témoignage, le chrétien doit continuer au long des siècles à susciter les transformations, voire les révolutions que ce témoignage entraîne.

Le chrétien découvre que la foi au Christ oblige à servir les véritables biens dont l'homme est en quête ici-bas. Telle est l'exigence de ma foi qu'elle m'impose des devoirs à l'égard non seulement du Christ, mais aussi de ceux auprès desquels je prétends être son témoin. Je ne peux rendre témoignage à la Vérité dans le mensonge; je ne peux rendre témoignage à l'Amour dans l'égoïsme et dans l'injustice. Je ne peux pas attester que le Juste est mort pour le salut des hommes, si je ne participe pas à l'effort de ces hommes vers la vérité. Le témoignage ne peut être rendu simplement par la parole, il n'est rendu que si l'action est également vraie. Les vieux textes chrétiens disaient qu'il fallait annoncer le Christ *verbo et opere*. Par cette obligation de ne pas agir en opposition avec la Bonne Nouvelle, je suis conduit à chercher le comportement que la vérité de son témoignage impose

chrétien. Or je verrai d'abord deux comportements uramment reconnus : 1) Le maintien de certains vou-rs, comme le vouloir de paix. — 2) La dénonciation s abus qui s'abriteraient sous le nom chrétien. A ces ux méthodes pratiquées depuis longtemps, il me sem-e plus urgent que jamais d'en ajouter une troisième, ui est celle utilisée dans la Revue : le regroupement en uipe de chrétiens qui s'appliquent à suivre en toute ojectivité les événements du monde.

Il est des vouloirs qui doivent, en effet, accompagner écessairement le témoignage de la foi. Ainsi, le chré-en, en notre temps surtout, ne peut pas ne pas vouloir paix. Il ne peut refuser de militer pour la paix.

L'exemple m'aidera parfaitement à voir la condition remière d'une action chrétienne. Il est bien évident que chrétien doit vouloir la paix. Mais les événements de es dernières années ont révélé ici un danger que cet rticle aurait entre autres buts de dénoncer. De la foi on asse au vouloir de paix, et du vouloir de paix on passe la propagande abstraite pour la paix. Bientôt on aban-lonne le terrain de la foi, et même sans s'en rendre ompte la cause même de la paix. Jean Paulhan notait vec son ironie coutumière, mais non pas sans gravité : « Qui veut la paix prépare les guerres », et encore : « Nous vivons dans un monde où le mot *Paix!* — s'il est dit avec tant soit peu d'autorité — veut dire à peu près : « Je vais t'envoyer une bâfre. » (*Première lettre sur la Paix.*) On ne peut pas oublier que peu de semaines avant la guerre de Corée, le même numéro de *Nouvelle Critique* qui publiait un éditorial des plus sentimentaux en faveur de l'appel de Stockholm, rappelait dogmatique-

ment l'enseignement de Lénine selon lequel l'agression qui se propose la libération d'un peuple est juste.

Ainsi du vouloir de paix on passe à celui d'une juste paix, de la juste paix à la libération et de la libération à la guerre. Chacun sait que le monde moderne est habile en l'art, que certains appellent dialectique, de s'emparer des affirmations abstraites pour leur faire servir les causes qu'elles prétendaient combattre, et du même coup ceux qui les soutiennent se trouvent au service du camp qu'ils croyaient adverse. Ce n'est pas à dire que le chrétien doive renoncer à servir la paix; il ne le peut à aucun prix. Mais je refuserai de me laisser prendre à la tentation des mots qui séparent une attitude, de l'esprit qui l'a suscitée. Me voilà ramené à nouveau au primat de la foi. C'est la totalité de son affirmation qu'il me faut maintenir, et si j'ai cru comme chrétien devoir lutter pour la paix, je n'oublierai pas que c'est la foi qui m'inspire ce devoir, et je ne laisserai jamais couper mon action pacifique de la totalité de l'Esprit qui est à son origine. Ce qui peut m'amener à être plus circonspect dans mon action; mais ce qui peut me conduire aussi à l'être moins, c'est-à-dire, dans ma certitude que le vouloir de la paix est indissolublement lié à l'affirmation de ma foi, à prêcher la paix à temps et à contretemps sans aucun souci des consignes et des directives que mes compagnons des luttes pacifiques pourront jamais me donner. Indifférent à qui gêne mon rappel du devoir de paix, je pousserai indifféremment mon cri contre toute guerre. Attitude qui ne vaut pas simplement pour la paix, mais pour la civilisation, la culture, la justice, et tous ces biens sacrés à l'homme que nul non plus n'a le droit d'accaparer. Ma surdité à toute considération tactique m'assurera pour le moins de la sincérité de mon attitude. Échapperai-

je par elle aux manœuvres des dialectiques? Cela est moins certain; et la sincérité ne suffit pas à faire de mon comportement une attitude vraie pour défendre les biens que je prétends servir. De ce manque à la vérité je suis responsable dans la mesure où je suis responsable de la méconnaissance de la situation où s'insère mon action, faussée en conséquence. Mais avant d'en venir à la connaissance des événements, à quoi je suis ainsi conduit, il me faut considérer un second comportement.

Il est des vouloirs qui s'imposent, disais-je plus haut, mais il en est d'autres qui ne peuvent se manifester chez celui qui prétend témoigner de la foi au Christ. Comment pourrais-je en vérité attester que Dieu est avec nous par la mort et la résurrection du Christ, et utiliser ce témoignage pour la défense de mon égoïsme?

Or, c'est là pratique malheureusement fréquente chez les peuples chrétiens. Ils accaparent le Christ à leur service. On a noté, à la guerre de 1914, avec quelle aisance les peuples en guerre prétendaient chacun enrôler Dieu dans leur camp. Les pasteurs faisaient chorus avec leurs gouvernants; et le pape Benoît XV a su ce qu'il lui en coûta de vouloir rappeler à temps et à contretemps le devoir de fraternité universelle. De la défense de la patrie, on passe aisément à la défense des abus que chaque pays commet pour son propre intérêt. Les chrétiens devraient s'unir pour dénoncer et refuser ces solidarités abominables dont nous sommes tous périodiquement coupables, entre la cause de Dieu et celle du diable. Pour préciser ce que je veux dire, je rappellerai un souvenir. En 1937, je rencontrais dans un train un jeune catholique allemand qui était nazi. Comme je le questionnais sur Rosenberg, *Le mythe du XXe siècle* et le

racisme, il me répondit que c'était là le péché de l'Allemagne, mais que chaque nation avait son péché. Je ne ripostai pas. Ce silence fut aussi péché. J'aurais pu accorder que chaque peuple avait son péché, mais afin de rappeler que les chrétiens des différents peuples devraient faire appel les uns aux autres pour s'aider à ne pas supporter le péché chez eux. Après la défaite du nazisme, toute compromission n'a pas disparu chez les chrétiens...

Or il arrive que les chrétiens se rencontrent, mais c'est rarement pour s'aider par la correction à rendre un témoignage plus pur à Celui qui les a envoyés; les réunions tournent trop facilement à la louange réciproque, à l'absolution des fautes que l'autre peut commettre afin que l'on soit absous à son tour. Et bien loin de s'entr'aider à parler avec vérité du Christ mort et ressuscité, on s'exhorte à ne voir le diable que chez l'adversaire et à tout se pardonner les uns aux autres pour défendre ce que l'on appelle la « Civilisation chrétienne. » Qu'il me suffise de rappeler ici les termes d'un récent éditorial de la revue (juin 1951) qui faisait écho à la lettre de M. Juan Marias que l'on trouvera en fin du présent fascicule. « [...] Il est temps que se forme entre nous chrétiens de toutes nations une entente non point pour la défense mutuelle de privilèges et de préjugés, mais afin de nous aider les uns les autres à rendre au Christ un témoignage plus vrai, au besoin contre nous-mêmes, par la lutte sur notre propre sol et en notre propre cœur, contre toute injustice qui nous empêche d'être témoins de la Croix. La rencontre entre les Actions catholiques des différents pays, que l'on annonce pour septembre, proposera-t-elle le seul programme que se puissent donner aujourd'hui des chrétiens ?

« Le Christ est notre lien. Il demeure la permanente

protestation de tout crime contre l'homme. Car il y a deux mille ans, Caïphe et Pilate eussent-ils été incapables de croire que Jésus était le Fils de Dieu, furent criminels pour avoir sacrifié à « leur ordre établi », un innocent. »

Maintien des vouloirs liés à l'affirmation de la foi, dénonciation intransigeante de ce qui lui est contraire, et que l'on trouve trop souvent chez moi et chez mes frères chrétiens, ces attitudes, fermement prises, contribueraient grandement à faire bénéficier tous les hommes de l'apport de la foi. Ces attitudes sont nécessairement requises de qui se dit chrétien. Elles sont cependant loin d'être suffisantes. La seconde n'aboutit qu'à des résultats négatifs. Toutes deux, à la merci des dialectiques, s'exposent de ce fait à produire le résultat opposé à celui qu'elles se proposent. Quiconque veut les prendre avec vérité doit s'appliquer à connaître aussi exactement que possible la totalité des événements dans lesquels ses vouloirs et ses refus viennent s'insérer.

L'inconvénient des déclarations et des protestations est que, prises isolément, elles sont devenues inopérantes. On n'agit qu'en se groupant. Les groupements les plus efficaces et les plus vrais sur le plan politique, social ou économique, ne sont plus les groupements entre chrétiens. Il faut revendiquer hautement le droit pour un chrétien de servir la paix en luttant avec qui prétend combattre pour elle, et la civilisation en entrant dans les rangs de qui la prend pour drapeau. Mais si je fais l'un de ces choix je dois me rendre compte clairement pourquoi j'agis. La foi a pu m'inspirer le vouloir de servir ces biens sacrés de l'homme : la paix, la civilisation, ou encore la famille, la justice sociale, etc. Mais lorsque je

décide de les servir d'une certaine façon, avec certains groupes d'hommes, chrétiens ou non, ce n'est plus à ma foi que j'en appelle mais à d'autres considérations : efficacité, préférences idéologiques, amitié ou toute autre. Il importe que je m'en rende compte. De plus, si j'ai ma conviction avec la logique qu'elle comporte, mes compagnons ont la leur avec sa dialectique — et j'ai vu comment cette dialectique me mettait au service de ce que je ne voulais pas. J'ai déjà dit plus haut qu'un premier remède à ces entraînements était de maintenir comme souci et lumière de mes options l'affirmation de la foi, qui est ma tâche propre. Mais il est complémentairement requis, pour m'aider à rester fidèle à ce que je veux tout en étant efficace, que je sois attentif non point à un aspect des événements dans le monde, mais à la totalité des événements. Le dialecticien m'utilise dans le sens que je ne veux pas parce que, tandis que je demeure accroché à un seul aspect des choses, lui maintient sous son regard la totalité de ce qui l'intéresse. Je serai plus maître de mon action si je ne me laisse pas entraîner dans l'abstraction, mais demeure attentif à la totalité des événements.

La foi exige-t-elle cette attention à tous les événements ? *La Vie Intellectuelle* le pense et pour ce a formé l'équipe des *Signes du Temps*. Car s'il est bon que pour agir le chrétien se trouve en compagnie d'hommes aux convictions diverses, il est meilleur encore que pour réfléchir à son action, il se retrouve avec des frères dans la foi. La raison d'être de l'équipe des *Signes du Temps* n'a pas à être rappelée : dégager au début de chaque mois les événements majeurs des toutes dernières semaines, ceux qui définissent l'évolution actuelle du monde en ses diverses transformations. Si l'on a dit ou écrit

s derniers mois que la revue manifestait plus claire-
ent son orientation, c'est sans doute que la méthode
'ait du bon. En quoi consistait-elle? A grouper des
ırétiens, technicien chacun en son domaine. La foi les
-de-t-elle à voir ce qui se passe? Oui et non. Il est
en sûr que la foi ne modifie la technique d'aucun d'eux.
Mais le danger de toute technique est le même que celui
énoncé plus haut : elle tend à s'isoler, à ériger son but
n bien suprême, alors qu'elle ne devrait pas avoir
'autre propos que de servir le bien de tous, et la totalité
u bien. A ce danger la foi apporte son remède, par le
iais de la réunion qu'elle a suscitée. Chaque membre
e l'équipe sait, et l'équipe sait toute ensemble, que la
erpétuelle tentation est de préférer l'erreur à la vérité.
Ah! la vérité on ne la saisira pas. Tout au moins peut-
on s'aider à la préférer à toute explication partisane. Et
i l'on questionnait les participants sur ce qui les attache
e plus à leur équipe, sans doute répondraient-ils comme
aisait l'un d'eux, que c'est la certitude d'y trouver cette
contrariété que l'on rencontre toujours à préférer la
vérité à nos erreurs chéries. L'amour de l'erreur sait
revêtir les plus divers visages, jusqu'à celui de la reli-
gion. A se trop presser de découvrir la trace du Christ
dans un fait particulier, de trouver l'option que dicterait
selon lui la foi chrétienne, chacun sait qu'il ne cherche
souvent que ses propres préférences. Il faut chercher la
vérité *sans se presser*. Ainsi, par cette mise en commun
des connaissances diverses, des résultats partiels, des
préférences contraires, les hommes, que tant de motifs
opposeraient, mais qui se trouvent réunis dans une même
foi, s'aident-ils les uns les autres à reconnaître, autant
qu'il est humainement possible, la réalité d'ensemble
d'un monde où ils ont à mener chacun une tâche parti-
culière. Ainsi travaille l'équipe...

Il arrive à l'équipe de définir des objectifs pour l'action immédiate à mener. Cette découverte se fait en plusieurs étapes. Je distinguerai, pour simplifier, ce que chacun découvre seul, et ce qu'il ne peut découvrir qu'avec l'équipe entière, bien que dans les deux cas l'équipe apporte son aide pour maintenir la clarté du regard. Chacun peut découvrir pour son compte ce qui est à faire en son domaine propre. Par exemple, l'un verra qu'il faut construire des maisons et par quelle technique on pourra financer le plan de reconstruction; l'autre verra qu'il faut rendre force aux syndicats et que cela ne peut être si on les coupe de toute relation internationale; un troisième insistera sur l'impuissance où se trouve au plan international un pays de quarante millions d'hommes qui s'enferme entre ses frontières. Mais il est d'autres buts qui ne seront découverts que par les vues convergentes que permet seul l'échange de conversations. Ces buts, ou ces objectifs, pour reprendre un mot utilisé plusieurs fois dans les éditoriaux, se sont manifestés aux discussions mensuelles, ou encore au week-end qui, chaque fin d'année scolaire, regroupe en une journée d'étude nos collaborateurs réguliers. C'est ainsi que tous convenaient de l'urgence à rendre force aux groupements sociaux et plus précisément aux groupements sociaux ouvriers, de la nécessité pour le gouvernement de retrouver la force requise pour son indépendance, pour le pays d'acquérir un sens du bien général. Objectifs d'ordre uniquement humain, dira-t-on; en quoi la foi est-elle requise pour y parvenir? Je ne prétends point que la foi soit requise, ni que ces objectifs se déduisent d'elle comme ses conséquences. Mais précisément j'ai refusé ce mot « conséquence », et j'ai parlé d'exigence. Or, si surprenant que cela semble, l'exigence

e la foi n'est pas nécessairement étrangère à de tels hoix. Sans doute le groupe conduit-il son analyse des vénements sans que nul fasse appel à d'autres principes que ceux de sa technique propre. Mais que l'analyse ne rouve dans la situation donnée qu'une issue pour que a plus grande majorité des hommes puisse prendre conscience de son destin et le fixer librement, la foi chrétienne exige de ceux qui font cette découverte qu'ils se donnent pour objectif cette issue, car sans elle il n'est pas pour leurs frères et peut-être pour eux-mêmes de vie de foi possible. On ne peut en vérité annoncer la foi en Jésus-Christ et refuser *hic et nunc* ce qui permet de la prêcher, de l'écouter, de la vivre.

La découverte d'objectifs, par une équipe soucieuse de connaître exactement le monde, me ramène à la Croix et à la Résurrection du Christ, par l'attention au bien essentiel à l'homme que cette découverte me rappelle opportunément : la liberté. Car tous les chrétiens ne sont pas tenus de se donner les mêmes objectifs. Certes ceux-ci peuvent être proposés à d'autres, professant la même foi. Mais chacun est libre de les adopter ou de les refuser. Il se peut que celui qui est parvenu par sa recherche à fixer de tels buts en conclue à un engagement nécessaire pour sa vie chrétienne; mais son interlocuteur n'est pas tenu de conclure de même, et peut même se croire tenu à l'engagement contraire. La liberté a aussi un autre aspect, l'accord sur des objectifs déterminés peut naître entre chrétiens de partis politiques différents. Et tel est le cas de l'équipe des *Signes du Temps*.

Cette liberté étonne trop souvent; et cet étonnement

gêne l'action des chrétiens et empêche de reconnaître l'apport de l'affrontement des événements, à l'intelligenre de la foi. Décidément le Français, même s'il vante le pluralisme, n'arrive pas à l'accepter. Trop ami de la déduction, il ne peut se faire à l'idée que l'attention aux événements soit le chemin le plus efficace pour maintenir dans le monde un « esprit ». Plus radicalement encore, il n'arrive pas à se convaincre de la souveraine liberté de l'esprit chrétien. Et pourtant, on pourrait reprendre à propos de l'action chrétienne dans le monde, ce que saint Thomas disait de l'action créatrice de Dieu. Dieu, dit-il, ne pouvait faire *mieux* le monde, mais il pouvait le faire *meilleur,* et les deux en raison de son infinie sagesse et de sa puissance infinie. Il ne pouvait le faire mieux car rien ne manque à sa connaissance de ce qu'il veut faire, et rien à sa puissance pour le réaliser; mais il pouvait le faire meilleur, car il a assez d'intelligence et d'imagination pour, ce monde achevé, créer un monde plus parfait qui n'épuiserait pas non plus son pouvoir créateur. L'homme a reçu, tout pécheur qu'il soit devenu, quelque chose de la ressemblance de Dieu. Le chrétien n'a rien perdu de cette liberté, au contraire; sa fidélité lui donne d'inventer une infinité de mondes humains où le chrétien puisse vivre sa foi et l'homme être vraiment libre.

A méconnaître sa liberté le chrétien s'expose à deux dangers contraires mais aussi redoutables : il veut imposer des conceptions et des conduites humaines qui ne sont pas liées nécessairement à la foi qu'il affirme et en même temps il renonce à son message essentiel : le lien entre tout ordre humain, nouveau autant qu'ancien, et la foi au Christ ressuscité. Comme si le Christ n'était pas accueillant à tout ce qui est vrai et bon en l'homme,

nme si ce qui est vrai et bon au plan humain n'était ; condamné à périr s'il n'était rattaché à la Croix et a Résurrection.

L'attention à la liberté de l'homme, telle que la nifeste l'étude objective des événements me ramène core plus étroitement au mystère de la Rédemption, dirait que la connaissance la plus vraie de ce monde fait que mettre plus à nu le trou béant qui attend la roix. J'ai bien dit que l'homme fait à l'image de Dieu à sa ressemblance avait le pouvoir de susciter une finie variété de mondes : la succession des civilisations onne une idée du pouvoir inventif de l'homme. Mais nomme qui les a créées n'est pas en tout semblable à ieu. Non seulement parce qu'il n'est que créature, ais plus encore parce qu'il est pécheur. De l'homme n pourrait dire à la rigueur qu'il peut faire un monde eilleur que celui qu'il vient de construire; mais on ne eut dire nullement, comme de Dieu, qu'il ne pourrait faire mieux. Ou si on le dit, c'est pour une raison out opposée. De Dieu, c'est à cause de sa puissance, e sa sagesse, de sa bonté; de l'homme, c'est en raison e son impuissance, de son ignorance, de sa méchanceté. e monde fait par Dieu ne peut être mieux fait car il ne ui manque rien; au monde bâti par l'homme il manque essentiel, mais l'homme seul ne peut le donner. Faut-il asser en revue toutes les civilisations, en souligner les ares ignorées de leurs bénéficiaires mais subies si dououreusement au long des siècles par tant de vies inhumaines, dénoncer une poignée d'hommes riches et heueux pour tant de Lazares? La civilisation d'aujourd'hui uffit : nulle autre peut-être n'a connu pareille angoisse? « N'avons-nous[4] plus que le choix entre le camp de

4. John U. Nef. *La Vie Intellectuelle*, février 1951.

concentration ou la tombe? » Ce n'est pas l'attention aux événements mais au contraire le refus de les regarder qui me distraira de l'angoisse présente. Que j'y sois attentif, que je ne veuille en laisser échapper aucun, que je fasse appel à mes frères pour être sûr de tout apercevoir, et c'est tout juste si je ne perdrai pas courage. Je ne perdrai pas cœur cependant, car je *crois* (au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire avec une certitude absolue) que Dieu a tant aimé le monde qu'Il a donné son Fils unique. Je me rattacherai donc à la Croix, ou plutôt dans ce trou béant, reconnu par un regard vrai sur le monde, je planterai la Croix du Christ afin que chacun puisse la voir et que j'annonce la Résurrection.

Mais je ne songe pas à soutenir que l'équipe des *Signes du Temps* soit la seule à agir de la façon que j'ai dite. Cela serait contraire au propos de la Revue, qui espère bien, pour mener une action plus réelle et plus vraie, rencontrer ou susciter à travers la France des équipes travaillant dans le même esprit. Cela serait encore plus contraire à la vérité car chaque lecteur de ces lignes nomme en son cœur tel et tel groupe qu'il connaît bien et où se rencontre le même travail, avec le même bienfait de la foi. Cela n'est pas seulement, ai-je besoin de le dire, à l'intérieur des frontières françaises. C'est en tout pays qu'est appliquée, j'en suis sûr, même méthode. Le rêve serait d'organiser la rencontre de tous ces groupes, afin que le travail multiple des chrétiens connaisse le bienfait d'une certaine unité. Les correspondances reçues de tant de pays m'affirment que ce désir est partagé.

Je ne viens à l'instant que de reprendre le souci de connaître aussi exactement que possible les événements

milieu desquels le chrétien doit vivre sa foi et en on desquels il sera amené à se fixer certains objec-. S'il est un lien à ce sujet entre chrétiens de diffé-tes occupations ou de différents pays, ce ne peut être un lien soucieux de respecter la liberté de tous et la rté de la foi. L'unité entre chrétiens ne pourra être relative. Mais puisque cette analyse m'a reporté au ici premier de la foi, cette unité relative me reporte à nité littéralement absolue sans laquelle il n'est pas de rétien. *Una fides, unum baptisma.* Une seule foi, un il baptême, disait saint Paul. C'est elle qui est le ndement premier, sans lequel il n'est plus de chrétiens partant, de dialogue entre eux, de recherche com-une, de lien. Catholique, je *crois* (expression que je ends à nouveau avec toute sa force) que de cette unité n'ai pas proprement la charge, si ce n'est en lui de-eurant fidèle en mon cœur et en mon comportement. eux-là ont reçu mission de la maintenir qui ont été ins-tués par le Christ : le collège des évêques, qui ont ouvoir de régir l'Église de Dieu, et à leur tête le suces-ur de Pierre, l'évêque de Rome, le Pontife Souverain.

Me voilà amené à une contemplation de Jésus-Christ ue le repliement sur moi-même n'aurait jamais permise. e recours au Christ crucifié et ressuscité, ce recours ar la foi et par l'espérance que tout chrétien était abitué de faire pour sa propre vie individuelle, voilà ue l'inquiétude du temps demande que tous les chré-ens le fassent ensemble et non point pour leur salut seu-ement, mais pour le salut du monde. Telle est peut-être grande leçon chrétienne de notre monde contempo-ain. Tout problème humain qui se pose ramène le chré-en à son apport essentiel : la foi en la Croix et en la

Résurrection. Je semble, aux yeux de certains, m'éloigner de ce mystère lorsque je me soucie de ce qui se passe en ce monde, mais si je tiens à ce que ce souci demeure celui d'une présence chrétienne, toute démarche que je fais pour mieux être présent au monde me demande d'être plus présent encore à Jésus-Christ, et approfondit la connaissance que j'avais de Lui. D'autres pourraient prétendre, et pour d'autres motifs, maintenir les vouloirs que je maintiens, dénoncer les compromissions que je dénonce, chercher à connaître en toute exactitude les événements du monde, et pour cela faire appel à une équipe. Mais ce qui caractérise l'action du chrétien, c'est qu'en tout cela il est guidé par la foi en Jésus-Christ. L'équipe est regroupée au nom de Jésus-Christ, la préférence inlassablement donnée à la vérité, en dépit de toute passion partisane, prend son appui en Lui, les vouloirs sont fermement tenus parce qu'ils sont liés à l'affirmation de la foi et les compromissions, dénoncées parce qu'elles la contredisent. Les événements enfin passionnent le chrétien parce que, manifestant la liberté humaine avec son infinie grandeur et son infinie misère, ils lui font entendre le cri de l'humanité vers son Rédempteur. Les événements que le Christ conduit posent à chaque homme la question à laquelle le Christ seul donne réponse.

Décidément Pascal avait raison : les événements sont des maîtres que Dieu nous donne de sa main. A qui les regarde, ils dessinent en creux l'attente de Jésus-Christ. Sans doute Jésus-Christ apporte-t-il plus que n'attendent les événements. Mais peut-être est-ce leur désir profond qu'ils reçoivent du Christ plus qu'ils n'osent explicitement demander. Dans un monde rempli d'espoirs et d'angoisses, la première nécessité est que l'homme s'appuie

une réalité qui ne soit pas seulement de ce monde. Le hrist fait ce don irremplaçable : il introduit au Royaume es Cieux. En recevoir la promesse par la foi ce n'est as s'évader du monde, c'est reconnaître que ce monde ù naissent les enfants de Dieu ne peut vivre qu'en pre- ant point d'appui sur le Royaume qui le dépasse. Et egarder ce monde pour déceler ce qu'inconsciemment il éclame c'est pénétrer dans l'immense et incessante nterrogation humaine. Le chrétien sait par sa foi qu'elle a'a pour réponse que Jésus-Christ. Plus il écoute la question, plus il saisit que son apport irremplaçable au monde est l'annonce sans cesse rappelée de la Croix et de la Résurrection de Jésus-Christ.

A.-J. MAYDIEU.

Séminaristes

Amis de " La Vie Intellectuelle "

vous trouverez pages 149 *et* 151

deux letires qui vous sont adressées

PARTI UNIQUE FASCISTE ET PARTI UNIQUE COMMUNISTE

Les différences doctrinales et sociales entre les régimes fascistes et communistes sont trop connues pour qu'on y insiste. Au contraire, les différences dans la structure des partis uniques le sont beaucoup moins : on s'attache plutôt à déterminer les ressemblances qui ne permettent pas de quitter le domaine des généralités. Elles sont pourtant très importantes. Certes l'armature générale reste la même, avec centralisation étroite et liaisons verticales. On notera cependant que le parti communiste adopte officiellement l'élection comme moyen de désigner ses dirigeants, au lieu que les partis fascistes reposent entièrement sur un système de nomination. Mais, en pratique, la différence est moins forte qu'en théorie. Il en va de même pour les éléments de base. Le parti communiste reste fondé sur les cellules, les partis fascistes sur les milices; mais ces dernières voient nécessairement leur rôle diminuer après la prise du pouvoir. A moins de les confiner dans la tâche sans grandeur d'une police supplétive, on est conduit à les désarmer : la crainte de les voir former un État dans l'État, capable de renverser le pouvoir qu'elles ont elles-mêmes fondé renforce cette dernière tendance. En Allemagne, le désarmement des Sections d'Assaut a été général après 1934; les exer-

es d'entraînement ont été espacés; les miliciens n'ont le droit de porter leur uniforme que pendant les heures xercices ou les cérémonies et défilés. Les miliciens viennent une armée d'apparat. Seules les sections et cellules du parti font un travail effectif — comme ns le parti communiste russe.

La plus notable différence de structure — mais non la ıs notée — concerne l'entrée dans le parti. Comme on ent de le dire, l'accès aux partis uniques de type fas-ste est pratiquement réservé aux adolescents, sortant leurs organisations de jeunesse. Dans le parti fasciste alien, l'adhésion a été pratiquement libre jusqu'en 922; sévèrement contrôlée de 1922 à 1925, puis com-ètement supprimée à cette date, sauf en l'an X du gime où elle a été provisoirement rétablie, avec un trage draconien. Dans le parti national-socialiste, le crutement direct a été totalement arrêté à partir du r mai 1933. En Italie, il fallait donc entrer dès son plus une âge dans les *ballilas* d'abord (8 à 14 ans), passer ans les *avant-gardistes* (14 à 18 ans), puis dans les *unes fascistes* (18 à 21 ans); alors seulement on rece-ait la carte du parti, après une prestation de serment, u cours d'une cérémonie solennelle de la « levée fas-ste » : à la manière des conscrits, tous les jeunes gens u même millésime entraient le même jour dans les rangs u parti. En Allemagne, les membres de la jeunesse hit-érienne ayant dix-huit ans révolus (pour les garçons) u vingt et un ans (pour les filles) pouvaient être admis ans le parti à condition qu'ils aient appartenu à l'orga-isation depuis quatre ans au moins sans interruption et ue « par l'accomplissement zélé de leurs obligations de ervice et par une conduite irréprochable dans le service t en dehors, ils se soient montrés de sentiments et de

caractère nationaux-socialistes éprouvés, et qu'ils offrent l'assurance de devenir, après leur accès au parti des membres de valeur ». On voit que l'admission n'était pas automatique, et que le système restait profondément différent de la technique italienne. On trouvait cependant la même cérémonie solennelle, avec prestation de serment, le 9 novembre, anniversaire du putsch de Munich.

En U.R.S.S. l'admission dans le parti communiste est soumise à des règles tout à fait différentes. Le recrutement est toujours resté ouvert, en dehors des jeunesses communistes. Quiconque veut entrer dans le parti doit obtenir le parrainage de trois membres du parti qui le connaissent depuis trois ans au moins et qui ont travaillé avec lui depuis un an au moins. La décision d'admission est prise par l'organisation primaire du parti, et approuvée par l'organisation du district ou de la ville : la présence des parrains à la délibération est obligatoire. Si la décision est favorable, le candidat doit passer par un stage préliminaire d'un an, qui a pour objet « de le familiariser avec le programme, les règles et la tactique du parti et de permettre aux organisations du parti d'apprécier ses qualités personnelles ». Pendant ce stage, ils assistent à toutes les réunions du parti, mais n'y votent pas; ils paient les mêmes cotisations que les membres. A l'expiration du stage, la même procédure de parrainage et d'examen par les organisations de base recommence : si la décision est favorable, le « candidat membre » devient réellement « membre » du parti. Avant 1939, les conditions d'admission étaient plus sévères et plus discriminatoires. On distinguait quatre catégories de personnes : 1° les ouvriers d'industrie (depuis cinq ans au moins); 2° les ouvriers agricoles, les ouvriers (depuis moins de cinq ans), les ingénieurs ou techniciens, les

ldats pris parmi les ouvriers ou travailleurs des fermes llectives; 3° les membres des fermes collectives ou des opératives et les instituteurs; 4° les autres employés. es candidats de la première catégorie devaient fournir ois recommandations de membres du parti depuis cinq ns au moins; ceux de la quatrième catégorie, cinq ecommandations de membres du parti depuis dix ans u moins; la durée du stage était d'un an pour la pre-nière catégorie; de deux ans pour les autres. Les mem-res de la Jeunesse communiste ne bénéficient guère de acilités spéciales pour l'entrée dans le parti : seule, la ecommandation du Comité de district des Jeunesses ommunistes équivaut à la recommandation d'un membre lu parti. En fait, un nombre important de nouveaux nembres proviennent des Jeunesses communistes : mais as la majorité. Entre 1930 et 1934, par exemple, sur 335.000 nouveaux membres entrés dans le parti[1], 375.000 seulement venaient des jeunesses communistes[2]. Encore le recrutement était-il assez limité à cette épo-que : il a été considérablement élargi depuis la guerre.

Ces différences dans le recrutement sont fondamen-tales : puisque le parti unique veut constituer une élite, les modes de sélection de cette élite sont essentiels. Les partis fascistes sont fermés : quiconque n'y appartenait pas avant la victoire n'a plus aucune chance d'y entrer. Seules, les générations nouvelles peuvent y pénétrer, après une longue formation préalable. Ils tendent par conséquent à s'isoler de la nation, à devenir une caste rigide, fondée sur une sorte d'hérédité collective. L'ad-hésion y est le résultat d'un dressage portant sur des

1. D'après J. Towster : *Political Power in the USSR*, p. 344.
2. D'après *L'Encyclopédie française*, t. X. *L'État moderne*, pp. 1082-1086.

enfants ou des adolescents encore inconscients des problèmes véritables et incapables de porter des jugements valables. L'isolement devint si grave dans le parti fasciste italien après sept ans sans recrutement direct que celui-ci dut être rétabli pour quelques temps en 1932 : on infusa au parti un sang nouveau, assez brutalement (il doubla presque ses effectifs). Dans le parti communiste russe, au contraire, le caractère de caste disparaît; la circulation régulière des élites devient possible; le contact avec les masses est établi. Une séparation définitive et rigide n'est pas établie entre les *have* et les *have not*, les *in* et les *out*. Tout citoyen a l'espoir d'entrer un jour dans le parti, s'il le désire et s'il le mérite. Certes, l'entrée n'est pas facile : mais elle reste toujours possible. On notera d'ailleurs que les conditions ont été adoucies et simplifiées en 1939. Si le recrutement a été très limité entre 1934 et 1939 (où les expulsions ont même été supérieures aux adhésions, puisque le parti a diminué de 330.000 membres en cinq années), il était assez fort dans les années précédentes (augmentation moyenne annuelle de 166.000 membres en 1924-1927; de 245.000 en 1927-1930; de 208.000 en 1930-1934). A partir de 1939, les adhésions se sont multipliées puisque le parti a augmenté de 923.000 membres par an en 1939-1940, de 476.000 en 1940-1941, de 734.000 en 1941-1942, de 200.000 en 1942-1944 et de 500.000 en 1944-1946. Ces chiffres définissent une politique systématique d'élargissement de l'élite politique, tout à fait contraire à la pratique suivie par les régimes fascistes.

La différence dans l'adhésion se complète d'une différence dans l'expulsion. Les partis fascistes n'ont jamais employé de façon régulière le système des « purges » qui joue un si grand rôle dans les partis communistes. Après

prise du pouvoir, ils procédèrent à quelques épurations
nportantes, afin de se débarrasser des éléments douteux,
des éléments révolutionnaires, comme on le verra plus
in. Ainsi, en Italie, 150.000 fascistes auraient été
:clus du parti la première année; en 1925-1926, une
ouvelle vague d'excommunication aurait conduit à
rebâtir le parti depuis le haut jusqu'en bas » (Musso-
ni). En Allemagne, Hitler annonça au Congrès de Nu-
emberg, en septembre 1934, un triage sérieux des mem-
res du parti; au Congrès de 1935, il confirma : « nos ef-
ectifs ont été soumis à une épuration sévère » : épuration
onsécutive aux événements de juin 1934 et à la répres-
ion brutale de l'opposition Roehm-Strasser. Ces expul-
ions conservent donc un caractère exceptionnel. Au con-
raire, dans le parti communiste russe, les « purges » ont
ne nature périodique et systématique. Avant 1939, elles
étaient décidées à intervalles réguliers par le comité
central : l'ensemble des membres du parti devait alors
passer devant des commisions de criblage, qui les sou-
mettaient à un sévère examen de leur activité. Lors de
la « purge » de 1933 17 % des membres furent exclus et
6,3 % rétrogradés (c'est-à-dire reclassés parmi les sta-
giaires). En fait, les grandes purges coïncidèrent presque
toujours avec des changements dans la ligne du parti, ou
des modifications de sa structure sociale. Le parti unique
russe apparaît donc comme un organisme vivant, dont
les cellules se renouvellent perpétuellement. Au contraire,
les partis fascistes ressemblent plutôt à des mécaniques
immuables et figées. La crainte des purges maintient les
militants en haleine, réveille constamment leur zèle;
l'absence d'éliminations nombreuses les endort dans la
quiétude : fermé et stabilisé, le parti unique fasciste
prend un peu le caractère d'une association d'anciens

combattants de la révolution, où les jeunes viennent se frotter aux exemples de leurs aînés.

Cependant le système des purges massives n'existe plus en U.R.S.S. Après avoir fonctionné régulièrement depuis la N.E.P. (1921), il a été supprimé par le dix-huitième Congrès communiste (1939), qui a réformé en conséquence les statuts du parti. La résolution adoptée par le congrès le 20 mars 1939 contient à cet égard des précisions intéressantes. On y lit que les purges collectives, nécessaires au lendemain de la N.E.P., quand les éléments capitalistes avaient reçu un nouveau support de vie, n'ont plus de raison depuis qu'ils ont été complètement éliminés. On reproche surtout aux purges d'avoir substitué à un examen individuel des membres du parti des critères généraux qui ne permettaient pas un jugement approprié. Mais la réforme de 1939 n'a pas fait disparaître les purges: elle leur a seulement enlevé leur caractère collectif et périodique. Désormais, le parti chasse de ses rangs ceux qui violent son programme ou ses règles par la procédure ordinaire des expulsions. Les nouveaux statuts ont d'ailleurs renforcé les droits des membres du parti et le contrôle des expulsions. Si l'on rapproche ces mesures des facilités plus grandes d'adhésion, également édictées par la réforme de 1939, on constate un assouplissement notable de la structure du parti, qui l'éloigne encore plus nettement des partis uniques de type fasciste. En fait, le parti communiste russe qui comptait moins de deux millions de membres en 1930, moins de 2.500.000 en 1939, en compte aujourd'hui plus de 6.000.000. Cette énorme croissance est la conséquence directe des réformes de 1939; elle traduit une évolution profonde du régime.

Évolution d'autant plus importante que la place

cupée par le parti dans l'État est fondamentale, en R.S.S., à la différence des régimes fascistes. La théo- et la pratique sont ici divergentes. En Allemagne mme en Italie, les discours et les proclamations offi- elles affirmaient sans cesse la primauté du Parti : les ristes nationaux-socialistes se sont même ingéniés à éfinir une doctrine des rapports entre le parti et l'État ui subordonnait le second au premier. Certes, la place u parti n'était pas négligeable dans les deux pays. Ses éprésentants siégeaient ès qualité dans de nombreux rganismes publics, tant à l'échelon central qu'aux éche- ons locaux. Le système de l'union personnelle avait 'autre part introduit les dirigeants du parti dans les postes dirigeants de l'État. Mais le parti ne paraît pas voir eu réellement une influence prépondérante sur la ie de l'État. Certes, des conclusions précises sont diffi- iles dans ce domaine, où l'analyse est spécialement nalaisée. Mais le rôle du parti communiste paraît beau- coup plus grand en Russie que celui du parti fasciste en Italie ou du parti national-socialiste en Allemagne. En U.R.S.S. la place du parti est peut-être moins grande dans les doctrines et dans les cérémonies; elle est sans doute plus grande dans la direction politique de l'État. Si les degrés respectifs d'influence ne sont pas faciles à déterminer à un moment précis, le sens général de leur évolution est très net : en Russie, l'influence du parti n'a cessé de grandir; en Allemagne et en Italie, elle n'a cessé de s'affaiblir. En 1933, le correspondant du *Temps* à Rome, P. Gentizon constatait : « Jusqu'à ces derniers mois, la tendance se manifestait dans certains milieux de considérer le parti comme un élément négatif, un poids mort sur le terrain politique. » Et il décrivait l'ef- fort accompli pour « conférer au parti une nouvelle va-

leur » qui s'est traduit par l'ouverture du recrutemen qui a été plus haut décrite. Mais il constatait en 193 que cet effort n'avait pas abouti et que « la prééminenc du parti sur l'État est désormais établie. Le parti es absorbé dans l'État ». En fait, la décadence du par fasciste avait commencé dès le lendemain de la prise d pouvoir, par une série d'épurations qui débarrassèren le parti de ses éléments les plus dynamiques et les plu révolutionnaires, par le remplacement progressif de vieux chefs par des nouveaux issus des organisations d jeunesses, et plus fidèles, par le désarmement de la milice et des « escouades d'assaut ». En Allemagne, l'évolution est identique : comme le parti s'agite après la prise du pouvoir, les journaux publient le 10 juillet 1933 un avis gouvernemental annonçant « la clôture de la révolution allemande » et précisant : « Les organisations et les groupements du parti n'ont pas à s'arroger des pouvoirs gouvernementaux... Il y a lieu d'assurer à tout prix, et dans tous les domaines, l'autorité de l'État. » Dans les deux pays, les lois qui consacrent officiellement le monopole du parti le soumettent en même temps à l'État. Dans les deux pays, le parti perd progressivement son influence au profit de l'armée. En Italie, la milice est encadrée par des officiers dès 1924; elle assure, à partir de 1935, la préparation militaire sous les ordres des chefs de l'armée, elle perd progressivement son importance comme police auxiliaire au profit des carabiniers, placés sous les ordres d'un général d'armée régulière. La *Giornale d'Italia* écrit elle-même en 1934 : « L'armée devient, par la volonté du fascisme, la nouvelle aristocratie de la nation. » En Allemagne, l'évolution fut encore plus rapide et plus brutale : la répression de 1934, qui a brisé l'autonomie des S.A. a probable-

ent été accomplie sous l'influence de l'état-major. La énonciation des clauses militaires du Traité de Versailles accroît la puissance de l'armée; à partir de 1935, « service du travail » devient une préparation militaire ıievée au contrôle du parti et passant sous l'autorité de armée. Le décret du 17 janvier 1936 charge officielleıent la Reichswehr du maintien de l'ordre « en cas de ·oubles politiques »; dans les Congrès du parti à Nuemberg, l'armée joue un rôle de premier plan à partir e 1935. La réforme du commandement opérée en 1938 'a pas pour conséquence de restituer au parti la prééminence, mais de supprimer les velléités d'indépendance le l'état-major par rapport au gouvernement.

Cette différence d'évolution repose sur une différence ondamentale quant à la conception du rôle du parti ınique dans l'État. En U.R.S.S. le parti est un instrunent de transformation. Sa tâche essentielle consiste à 'aire comprendre au peuple russe la nécessité des bouleversements économiques, sociaux et techniques entrepris depuis la Révolution : modification du régime de propriété, création d'une grande industrie, équipement technique des campagnes, réformes des modes de culture, déplacement vers l'Est des centres industriels, etc. Le parti doit vaincre la passivité naturelle des masses, leur conservatisme foncier, pour les conquérir aux changements entrepris, afin que la persuasion rende inutile le recours à la force (qui fut nécessaire dans les campagnes au moment de la liquidation des koulaks). Il doit surmonter la tendance à la passivité et au conservatisme de ses propres membres : car toute communauté tend naturellement à l'immobilité. Il doit vaincre cette loi de dégradation de l'énergie sociale, qu'on a déjà plus d'une fois signalée. Le parti est l'instrument d'une

véritable « révolution permanente » : il traduit un effort pour empêcher un régime de se stabiliser. Son mécanisme de sélection, sa structure intérieure, ses purges, ses auto-critiques sans cesse renouvelées ont pour but d'empêcher qu'il ne se sclérose : car il doit lui-même empêcher le régime de se scléroser.

Officiellement, le rôle des partis fascistes est identique. Pratiquement, il est tout à fait opposé. Dans la phase de la conquête du pouvoir, le fascisme emploie volontiers une phraséologie révolutionnaire et « gauchiste »; une fois installé au gouvernement, tout change : il doit adopter une attitude foncièrement conservatrice. Certes, il multiplie les réformes de détail : mais il ne touche pas à la structure économique et sociale du régime. Instrument des classes bourgeoises et moyennes pour éviter la domination de la classe ouvrière, il maintient les bases fondamentales de la puissance des classes bourgeoises et moyennes. Cette mutation de révolutionnaire en conservateur, après la prise du pouvoir, explique les épurations qui suivent celle-ci, et la mise en sommeil du parti. En Italie comme en Allemagne, les miliciens réclamaient de leur gouvernement, au lendemain de la victoire, les réformes pour lesquelles ils avaient combattu. Dans l'un et l'autre pays, les partisans parlaient ouvertement de la « seconde révolution ». « Nous avons fait la révolution; nous sommes prêts si nécessaire à la recommencer », écrit le *Popolo di Lombardia*, le 13 janvier 1923. Au milieu de l'année 1933, dans les réunions des Sections d'Assaut on insiste en Allemagne sur la partie socialiste du programme nazi; Hitler doit déclarer brutalement à une réunion des chefs de la milice à Bad-Reuchenhall (Bavière), le 1er juillet : « Je m'opposerai avec la dernière énergie à une seconde vague révolution-

ire. » Après leur victoire, les chefs fascistes se sont ouvés pris entre les désirs révolutionnaires de leurs oupes qu'ils avaient eux-mêmes entretenues pour arri-er au pouvoir, et la volonté qui constituait la base fon-amentale de ce pouvoir. Ils ont donc louvoyé, brisant abord le dynamisme du parti pour éviter d'être débordés ar lui, lui restituant ensuite une certaine force pour ne as être submergés d'un autre côté par des éléments trop éactionnaires. Ainsi, le parti unique fasciste sert essen-ellement à maintenir l'équilibre du régime, qui sup-ose lui-même une limitation du rôle du parti.

Peut-être ces différences dans la conception des partis niques et l'étendue de leur rôle explique-t-elle l'orien-ation différente du dynamisme des régimes communistes t fascistes. La structure des partis uniques et des sys-èmes totalitaires les oblige à entretenir en eux-mêmes ne certaine tension : il faut que les citoyens vivent dans ne atmosphère d'effervescence perpétuelle qui conserve a foi et justifie les contraintes. Dans un régime com-nuniste, cette tension s'oriente plutôt vers l'intérieur; le ynamisme du parti est de nature révolutionnaire. Il 'agit de construire le *socialisme,* d'accroître le rende-nent, de moderniser les campagnes, de dépasser les révisions du Plan. Dans un régime fasciste, ce dyna-nisme se tourne au contraire vers l'extérieur : sa nature st impérialiste et belliciste. Ce n'est point un hasard si 'évolution du fascisme a conduit au rôle grandissant de 'armée et à l'exaltation de la guerre, à la revendication l'un espace vital, mais la loi même du régime. Dans la nesure où le caractère communiste domine en U.R.S.S. ur le nationalisme russe, ces considérations sont rassu-rantes pour l'avenir de la paix. Cependant, elles négli-gent deux faits : d'abord que le communisme s'affirme

lui-même une doctrine internationale, dont le triomphe total et définitif n'est pas possible dans un seul pays, mais seulement à l'échelle mondiale; ensuite, que la révolution prendra nécessairement fin un jour, si profonde et si radicale soit-elle, et que le dynamisme intérieur s'éteindra du même coup. Il reste qu'à l'heure actuelle, et pour un temps qui semble assez long, le dynamisme intérieur paraît capable de maintenir seul un état de tension suffisant pour la solidité du régime : l'impérialisme et le bellicisme ne sont donc point, pour le moment, la conséquence naturelle et nécessaire de la structure politique. Un parti unique de type communiste n'est pas automatiquement pacifique : mais il peut l'être, au moins provisoirement. Un parti unique de type fasciste ne le peut pas.

M. DUVERGER.

SPIRITUALITE DU CINEMA

'HISTOIRE du cinéma, si on la considère du point de vue chrétien, a été un douloureux paradoxe, surtout epuis l'invention du parlant. C'est à peine si en vingt ns on trouverait, dans la production mondiale, une cenaine d'œuvres accomplies qui témoignent soit d'une nspiration authentiquement religieuse, soit d'un souci .'intériorité. Le plus étrange, en cette singulière cononcture, a été la méconnaissance prolongée du cinéma lont se sont rendus coupables — même après l'Ency:lique *Vigilanti Cura* — un grand nombre de représenants de l'Église et d'écrivains chrétiens. Aujourd'hui encore, si, dans plusieurs pays d'Europe, des ordres religieux, des groupements artistiques, des publications accordent une grande valeur pédagogique et humaine au cinéma, une partie notable des « bien-pensants », traitent l'importun tantôt avec mépris, tantôt avec une sourde terreur, et, le plus souvent, comme un élément dont il convient de fuir le contact aussi souvent que possible. Eux-mêmes semblent n'aborder le cinéma qu'à travers des œillères et s'en faire une idée extrêmement scolaire. C'est ce qui les amène à louer souvent, presque sans réserve, des réalisations dont la platitude et le caractère conventionnel n'ont échappé à aucun spectateur averti : si un film est inspiré par des sentiments appa-

remment moraux, l'expression grossière ou fade à l'exc
de ces sentiments peut bien en altérer l'intégrité spi
tuelle, ces œuvres médiocres reçoivent ordinairement
bénédiction de nos censeurs! N'est-ce pas le souci excl
sif de s'entourer de plus de garanties morales possible
au détriment de tout le reste, qui empêche certains cath
liques de sentir la dégradation imposée aux valeurs éth
ques par une mise en œuvre insuffisante? Ils sont moin
sensibles à la « présence » même d'un film, à son exis
tence d'œuvre d'art, qu'à l'impression de sécurité ou d
malaise qu'ils ressentent devant lui. Certains sujets leu
paraissent rassurants, la peinture de certaines vertus
en elle-même, pour des esprits plus ouverts aux beauté
de l'impératif moral qu'à celles de l'expression plastiqu
une saveur délectable. Pourvu que la réalisation ne so
pas criante de maladresse ou de grossièreté, la représen
tation d'un « beau sujet » obtiendra leur estime, voir
leur sympathie; leur attention, rassurée et détendue pa
le moralisme d'une œuvre en vient à supporter aisémen
la médiocrité artistique de l'exécution, sa fadeur, se
défauts de vraisemblance et de construction.

On touche ici à un problème malaisé à résoudre.

S'il est impossible de séparer, dans le domaine esthé
tique, un thème donné, de la forme que lui impose l'ar
tiste, l'effet d'un sujet sur un public même cultivé
n'exige cependant pas cette adéquation du style à la
donnée. On peut en somme distinguer trois plans ou
trois moments dans l'existence spirituelle d'un film : les
résonances qu'il laisse dans l'esprit d'un juge averti à la
fois en matière de spiritualité et de cinéma; l'efficacité
morale qu'il obtient sur un public de croyants; l'accuei
que lui réserve une masse de spectateurs religieusement
tiède ou indifférente. On ne peut juger le cinéma, art qui

touche d'immenses quantités de spectateurs, avec les normes qui servent à juger un livre. L'influence exercée par un film est très souvent indépendante de son niveau psychologique et artistique — qu'il s'agisse d'une exaltation ou d'un avilissement de la masse des spectateurs. Sur le plan de l'efficacité morale, il est fréquent de constater que des âmes d'une incontestable valeur ont tiré un accroissement spirituel d'œuvres qui semblent bâtardes au spécialiste de l'écran: *Dieu est mort*, *La Chanson de Bernadette*, *Les Portes du ciel*, *La Route semée d'étoiles*, *Fabiola*, *Le Sorcier du ciel* : autant de films qui, pour des raisons diverses, sont loin de satisfaire un esprit soucieux de l'adaptation rigoureuse et accomplie de l'expression au contenu. Ce sont pourtant des films dont l'action a été bienfaisante, tantôt sur l'ensemble du public, tantôt sur la fraction croyante ou athée des spectateurs.

Mais alors le cinéma va se trouver ravalé au niveau d'un instrument de thérapeutique? Ce n'est assurément pas ce que souhaitait le cardinal Suhard, dans le numéro 2 de la *Revue internationale*, non plus que Maurice Cloche en sa mise au point du même numéro. Cinéma, moyen d'expression du spirituel, certes, mais non pas cinéma, simple véhicule du spirituel. Se contenter de cette seconde solution serait un non-sens à beaucoup d'égards : d'abord, quel étrange paradoxe que de voir l'humanisme chrétien se désintéresser de toute fin esthétique! Quand le pape Pie X demandait qu'on priât « *sur de la beauté* », ne se montrait-il pas fidèle à cette tradition humaniste? Accepter de servir les valeurs chrétiennes en minimisant le Beau, c'est là une trahison, un tour de passe-passe qui, tôt ou tard, doit révéler son inauthenticité.

En fait, — c'est le second point à considérer et non le moindre au point de vue social, — cette inauthenticité est souvent démasquée par la presse antireligieuse, et elle crée en quelque sorte un scandale. Nul n'ignore que la plupart des critiques de cinéma se font gloire d'être des esprits forts. Ils s'irritent déjà de voir traiter encore au XXe siècle — ce siècle des lumières! — des sujets d'essence religieuse. (Voir, dans l'*Écran français*, les articles de Léo Sauvage : « Dieu est-il photogénique ? », de Georges Altmann : « Quel déluge de mysticisme »). A plus forte raison, ne perdent-ils pas une occasion de dénoncer la « bondieuserie » d'une œuvre dont les bonnes intentions sont trop apparentes et trahies de surcroît par l'insuffisance de la réalisation. Si *Monsieur Vincent* et *Les Anges du péché*, n'ont pas trop violemment suscité leurs sarcasmes, en revanche, ils ont hautement signalé les faiblesses de *La Chanson de Bernadette*, de *Dieu est mort*, des *Cloches de Sainte-Marie*. Qu'ils soient à l'affût — et d'une manière curieusement apparente — c'est ce dont témoigna dans *Paris-Cinéma*, un papier de Pierre Laroche, qu'il faudrait reproduire dans sa totalité :

« ... Je n'aime pas cette propagande d'une suprême habileté qui présente si agréablement la plus dangereuse entreprise d'obscurantisme, celle qui, depuis des siècles et des siècles, prêche aux pauvres la résignation et met sa puissance au service des forces d'oppression, je tiens pour redoutable, immorale et obscène cette soutane tendue devant la lumière du soleil qui brille pour tout le monde.

» Il n'empêche que *La Route semée d'étoiles*, est un excellent film. Toute sa première partie est très proche de l'authentique chef-d'œuvre.

» ... Nous avons échappé de très peu à un redoutable

·f-d'œuvre de propagande religieuse. Cette route est vée de bonnes intentions feintes et les paveurs ont aucoup de talent...

» ... Nul ne le regrette plus que moi, mais je crois voir vous signaler que cette « route semée d'étoiles » t une œuvre à considérer, une œuvre d'une habileté moniaque et d'une vertigineuse maîtrise professionlle...

» ... Oh! bien sûr... les athées sentiront la roublardise, doucereuse façon d'escroquer les fidèles, le conforisme bêlant et la fausse ingénuité.

» Mais les autres?...

» Les fidèles et les indifférents marcheront comme un eul homme sur la route de ce chemin de croix à la loire du « bon » curé et de sa religion une et divisible ar schisme... »

Dès lors, ne convient-il pas, vis-à-vis de cette presse natérialiste, reflet d'une opinion dont les tenants se ecrutent dans toutes les classes, de ne pas donner lieu iu scandale : ils seront trop heureux de dire que c'est la religion — ces vieilles croyances puériles — qui implique une forme d'expression sommaire et surannée, et dénonceront l'obscurantisme agressif de l'Église. La suite d'articles parus dans le Bulletin de l'U.F.O.C.E.L.[1], est révélatrice à cet égard (février à décembre 1948). Le numéro 10 (février 1948) dénonce « la virulence de l'offensive du clergé dans le secteur cinématographique » et expose de façon tendancieuse les buts de l'Encyclique *Vigilanti Cura*, de la Ligue de décence, de la Centrale catholique du Cinéma et de la Radio, de l'O.F.D.A.[2], de

1. Service de Cinéma, ligue de renseignements.
2. Office familial des Associations artistiques (qui a tenu lieu de

l'O.C.I.C.[3] Le numéro 13 (mai 1948) étudie l'activité alarmante aux yeux de l'auteur — du Congrès Bruxelles. Le numéro 14 (juin 1948) intitulé : « Cinén et Religion aux États-Unis, retrace l'histoire de la Ligu de décence. Il contient ces lignes : « ... le prosélytisn de l'épiscopat yankee s'exprime sans équivoque dar ces milliers de mètres de pellicule sirupeusement cath liques qui nous arrivent de Hollywood. Nous avons hun l'eau bénite de *La Route semée d'étoiles*, des *Cloches d Sainte-Marie*, du *Chant de Bernadette* des *Clefs d Royaume*, des *Vertes années*. Préparons-nous à savoure cette *Jeanne d'Arc*, dédiée au sex-appeal d'Ingrid Berg mann avec l'orthodoxe collaboration du très révéren P. Doncoeur. Après *Jeanne d'Arc*, la même Bergmann préposée généralement aux plus sordides drames psy chologiques, est promise à incarner *Marie-Madeleine!*...

Le numéro 15 (juillet 1948) affirme que « le cas d *Clochemerle* appelle une vigilance accrue de la part d tous les laïcs ». On peut penser que ce pauvre résid d'un assez morne livre ne méritait pas un tel excè d'honneur. Dans le même numéro, sont énumérés tou les grands films qui ont suscité la censure de la Central catholique. Nous reviendrons sur ce point.

Le numéro de décembre est de beaucoup le plus inté ressant, parce qu'il donne une liste commentée des film d'inspiration religieuse sortis en 1948 : au cours de cett revue sommaire, sont mentionnés *La Parole*, *Le Chemin du ciel*, *Sang et feu*, *Les Portes du ciel*, *Pastor Angelicus*, *Le Pèlerin de l'enfer*, *Notre-Dame de la Mouise*

Centrale catholique pendant la guerre; actuellement association cul turelle).

3. Office Catholique International du Cinéma.

Duel, Les Anges du péché, Monsieur Vincent, Le ant de Bernadette, Les vertes années, Les Clefs du yaume, La Route semée d'étoiles, Les Cloches de inte-Marie, Honni soit qui mal y pense. Il y aura lieu discuter par la suite les appréciations formulées à ›pos de chacun de ces films par Raymond Barkan. De conclusion nous détachons ces lignes : « ... L'esprit c n'empêche nullement de goûter la beauté d'une ıvre fondée sur la croyance en un créateur divin. Mais ce est de remarquer qu'en notre siècle, il est assez re que la religion et l'art fassent bon ménage au ıéma. Et que la multiplication des leçons de catéchisme r pellicule ne favorise point cette claire et solide prise · conscience de la réalité qui est seule compatible avec émancipation de l'homme. »

De même que la preuve la plus éclatante de la vérité ı christianisme, c'est le témoignage d'une vie rayon- ante, ainsi, dans le domaine artistique, c'est sa puis- ınce d'incarnation manifestée dans de beaux films, qui firmera la fécondité de la religion chrétienne. Et certes, our produire des films d'une haute valeur spirituelle, il ıut commencer par vivre sa religion, sinon l'imposture clatera vite. Mais il faut aussi, pour l'amour de Celui ue nous souhaitons voir glorifié et dont nous deman- ons que « le règne arrive », faire en sorte que son ıessage s'exprime avec le plus d'ampleur et en attei- nant le degré le plus pur possible de matérialisation. A e moment-là, le cinéma peut reprendre à son compte idée platonicienne « Le Beau est la splendeur du Vrai ». 'ar conséquent, tout en accordant une valeur empirique t temporaire aux œuvres bâtardes qui agissent sur le ublic, — ce grand enfant, si mal éduqué, qu'il faudra ien former un jour, — tous les efforts de ceux qui

croient en la primauté du spirituel devraient tendre chercher « ce point d'insertion du surnaturel dans le se sible » par lequel Jacques Maritain définit la poésie que nous pourrions appliquer, avec plus d'exactitu encore, au monde des images mouvantes. Car dans domaine qui est, mystérieusement mais combien inte sément pour des millions d'êtres humains, celui du « su réel », ce qui est vrai des autres arts se vérifie plus n tement, à savoir que toute donnée demeure à un sta confus et embryonnaire — donc en quelque sorte ina tualisée — tant que l'artiste n'est pas arrivé à l'incarn d'une façon valable. C'est en somme ici toute la questi de l'expression artistique. Mais il ne s'agit pas de demander si tel sujet implique, dans l'absolu, telle mi en œuvre (encore que ce point de vue doive être parfo considéré dans le domaine du cinéma comme dans l autres). On se bornera à constater que tant qu'une réa sation harmonieuse n'aura pas permis à une matière pr mière en soi digne d'intérêt de prendre vie et de hausser à un certain niveau de beauté et d'universalit, on ne pourra accorder une réelle valeur à ce qui no est offert.

Une vie de saint ou d'apôtre, le récit d'un amo conjugal ou maternel exemplaire, les entreprises d'u savant ou d'un bienfaiteur de l'humanité : voilà sans n doute des thèmes chargés d'un authentique coefficie spirituel. Mais cette charge ne peut éclater d'une m nière rayonnante si la poudre est mouillée, c'est-à-di si le responsable du film est un personnage médiocre incapable d'atteindre à une certaine vigueur d'exécutio

C'est précisément là que le mot de conventionn trouve son application la plus stricte. Est conventio nelle non point seulement une histoire banale en soi, u

jet rebattu — à cet égard quoi de plus rebattu que histoire de deux êtres qui s'aiment — mais aussi une stoire qui a été écrite ou filmée en des termes si dénués couleur, de vie et de souffle spirituel que le thème se ge et se désagrège au fur et à mesure que l'œuvre se croule sous nos yeux. L'histoire du monde la plus mple (*Le ciel est à vous, Le voleur de bicyclettes*) peut teindre une densité et un pathétique extraordinaires, elle s'exprime de la façon qui convient. En revanche, n thème apparemment original et sortant des chemins attus, s'il est trahi par l'expression, semble d'une xtrême platitude, voisine du poncif (*Les jeux sont aits*).

Est-ce à dire que nous tenons là une vérité esthétique absolue et que nul exemple filmique ne vienne la contredire ? Force est bien de constater que si un scénario s'effondre souvent faute d'une mise en scène suffisante, en revanche, il est certains cas où, si médiocre qu'elle soit, la réalisation ne parvient pas à étouffer la beauté d'un sujet. Mais il ne peut s'agir alors que d'œuvres bâtardes, qui laissent au spectateur un étrange malaise. Il lui faut même un effort violent d'imagination pour entrevoir, au delà des formes données au scénario, l'essence de ce sujet mutilé et trahi. Il est aidé parfois : le coefficient spirituel dont nous parlions est si dense qu'il fait à certains moments éclater l'enveloppe dérisoire dont il a été affublé, et l'on aperçoit alors pendant quelques instants ce qui aurait pu être.

A la limite, ces deux vérités esthétiques, en apparence contradictoires, peuvent se rejoindre, puisqu'une expression médiocre trahit un beau sujet, mais qu'un beau sujet peut triompher d'une médiocre expression. On trouverait même un certain nombre de films qui sont à

l'intersection ou plutôt à la frontière de ces deux zones. Ce qui complique un peu les choses, c'est qu'il n'y a pas ici, comme dans la peinture, la musique, la poésie, le roman, unité de création. Même quand Balzac écrit mal, c'est lui qui exprime sa pensée, c'est lui qui se dénature en quelque sorte, et nous retrouvons Balzac sous sa rhétorique. Or, si cette rhétorique est l'indice d'un fléchissement dans la pensée même de l'auteur, au moins ne nous gêne-t-elle qu'un instant, puisque bientôt nous ressaisirons le meilleur de l'homme. Il n'en est pas de même au cinéma : sauf dans quelques cas privilégiés (Chaplin, Stroheim, Renoir, Clair, Orson Welles et quelques autres), un film est rarement l'œuvre du même homme qui, après l'avoir pensé, écrit, composé, le mettra en scène. Le plus souvent la dualité, il faut même dire le disparate de l'œuvre, tient à la désharmonie des éléments engagés; dans le cas d'un roman adapté à l'écran, chose fréquente, ces éléments se répartissent ainsi : l'œuvre originelle, l'adaptation, le dialogue, le découpage et la réalisation. Il faut ajouter : l'interprétation, car, même si l'adaptation et la mise en scène restent fidèles à l'esprit de l'œuvre, les artistes qui incarnent les protagonistes du drame peuvent en altérer ou en rehausser la signification. Ce problème, encore mal dégagé par la critique, est un des plus troublants. Il prend divers aspects selon que les interprètes servent bien un sujet, le trahissent ou, au contraire, transfigurent sa banalité. L'artiste joue ici un rôle aussi important que celui du metteur en scène dont il est d'ailleurs tributaire. Une belle donnée peut être défigurée par un adaptateur grossier et par des interprètes insuffisants. En revanche, une histoire conventionnelle, mise en scène par un cinéaste inspiré et servie par des artistes excel-

ts, peut faire illusion et même, à la limite, acquérir e sorte d'efficience spirituelle. Ceci est vrai de tous les res arts, dira-t-on, et en particulier de l'art dramatique. ais ce que le cinéma ajoute au théâtre, ce qui donne la relation, donnée-expression, une importance partilière, c'est le rôle joué par les images dont l'intensité, ntimité, la diversité et, pour tout dire, la puissance envoûtement surréalise en quelque sorte l'univers quolien. De là que le cinéma peut être la meilleure et la re des choses : il peut imposer d'un être sublime une sion ridicule; il peut imposer avec la même force une sion fascinante d'un être dénué de toute valeur vraie. n portant à son plus haut degré d'existence idéale et ythique un personnage en soi plutôt minable, il le ansfigure et en fait un héros. En projetant brutalement sur l'écran une image crue et lourde d'un héros uthentique il le dépoétise et, à la limite, l'abolit en tant ue héros. Un exemple du premier cas : le déserteur de *Quai des Brumes,* filmé par Marcel Carné, et interprété ar Jean Gabin, individu vraiment détestable en soi, est endu au grand public séduisant. Et, pour le deuxième as, J.-L. Barrault, dirigé par Christian Jacque dans *L'homme à hommes* réduit à des proportions mesquines et décevantes le personnage de Henri Dunant.

En résumé, les diverses possibilités d'expression d'un thème, d'un mythe, d'une vérité intérieure, déterminent une série de niveaux spirituels, selon que le concours des divers éléments mobilisés aboutit à une harmonie plus ou moins complète. Si une donnée chrétienne s'exprime en termes esthétiques qui en dégagent toute la valeur, critiques croyants et critiques incroyants s'accorderont pour louer le résultat. Et dès lors, les deux termes spiritualité-esthétique sont si intimement unis que

l'admiration des uns et des autres, malgré qu'ils e aient, va à l'ensemble. Mais ce degré même de perfec tion qui concilie à un film tous les suffrages, risque d compromettre son succès auprès du grand public, l rigueur de l'analyse religieuse, s'ajoutant à la concisio du style, rend l'effort beaucoup trop grand et dépasse l capacité d'assimilation d'une foule peu ouverte au domaines de l'Esprit. Dans un monde déchristianisé c'est souvent sous les formes les moins fidèles à l'essenc de la religion, ou tout au moins les plus schématiques les plus grossières, que le grand public se montre sen sible au transcendant. Aussi, quand on parle de l valeur spirituelle d'un film, faut-il décidément se place en dehors du relatif — c'est-à-dire des publics — et d point de vue d'un Père de l'Église qui serait un lettr et un familier du septième art. L'exemple qui s'impos c'est celui des *Anges du péché,* admiré par le clergé e les catholiques, souvent moqué par la masse des specta teurs. Un film techniquement et spirituellement trè inférieur, comme *Dieu est mort,* a reçu des salles obs cures un accueil beaucoup plus favorable.

On pourrait peut-être dire que *Les Anges du péch* étaient hors de la portée des spectateurs moyens, e même que les soucis esthétiques du metteur en scène Robert Bresson, canalisaient vers une excessive concen tration psychologique et formelle un contenu religieu qui dès lors s'offrait de façon moins accessible. A l'ex trême opposé, *Le Chemin du ciel,* un des films les plu authentiquement religieux du cinéma européen, a trè souvent échappé même à des spectateurs de salles spécia lisées, par le grain serré de son spiritualisme. Et le mêmes spectateurs qui louaient hautement *Monsieu*

Vincent, se sont ennuyés ou irrespectueusement divertis devant les images de Alf Sjoeberg.

A la limite, trouverait-on un seul film sur lequel croyants et athées, profanes et esthètes — esthètes croyants ou athées, croyants esthètes ou profanes, athées esthètes ou profanes — seraient tombés d'accord ? *Monsieur Vincent*, admiré par la masse des spectateurs, a subi les critiques justifiées de la presse matérialiste comme du P. Doncoeur au sujet de ses faiblesses artistiques. *Le Chemin du ciel, Les Anges du péché*, ont souvent déconcerté ou fait rire. *Un jour dans la vie* n'a pas trouvé auprès des croyants l'accueil que méritait sa haute valeur artistique et spirituelle, et *Docteur Laennec* a subi le même sort auprès du grand public. *La Route semée d'étoiles* est peut-être la réalisation qui rallierait le plus de suffrages, mais des deux côtés elle a suscité des réticences ironiques. *Dieu est mort* a été « éreinté » par la presse dite indépendante et d'ailleurs violemment attaqué par beaucoup de lecteurs de Graham Greene. *Fabiola* a ennuyé presque tout le monde, malgré des éloges localisés. *La Parole*, admirée ici et là dans la presse, a été retirée des écrans quelques jours après sa sortie. *Les verts pâturages* plaisent à peu près à tous les publics, mais combien de spectateurs y voient autre chose qu'une amusante curiosité ? *Les Portes du ciel*, auxquelles même des organes matérialistes ont rendu justice, se sont jouées souvent devant des salles aux trois quarts vides. Il est vrai que les catholiques — c'est un aspect assez grave de la question — ne vont presque jamais au cinéma.

Pour ces raisons, ce sera sur un plan plus dogmatique qu'empirique, si l'on peut dire, que nous établirons une

échelle de valeurs dont le schéma pourrait se présenter ainsi :

A) Beau sujet.
Metteur en scène généreux et habile.
Bons interprètes.

B) Beau sujet.
Metteur en scène généreux mais inégal.
Bons interprètes.

C) Beau sujet.
Metteur en scène habile mais sec.
Bons interprètes.

D) Beau sujet.
Metteur en scène sec et inhabile.
Interprètes honorables.

E) Beau sujet.
Metteur en scène généreux et habile.
Interprètes insuffisants.

On reprendrait ensuite *B*, *C*, *D* en remplaçant bons interprètes par : interprètes insuffisants, ce qui donnerait trois nouvelles catégories : *F*, *G*, *H*. Ainsi, de *A* jusqu'à *H* nous aurions parcouru la gamme des avatars auxquels peut être soumis un sujet digne d'intérêt et d'admiration et qu'obscurcit différemment chacune des insuffisances que nous avons énumérées.

Les catégories restent les mêmes si l'on part d'un sujet conventionnel qui peut être soumis à diverses mises en œuvre. Mais le curieux sera que, du point de vue de l'efficacité spirituelle, une donnée très quelconque, si elle est orchestrée avec flamme et avec bonheur, pourra

e révéler plus bienfaisante qu'une donnée de valeur cer-aine, traitée par un homme de cœur, mais d'une inspi-ation esthétique défaillante. Toutefois, la limite serait lonnée ici par la confrontation : sujet conventionnel — éalisateur plus habilde que convaincu — bonne inter-rétation, et : sujet intéressant — réalisateur plus con-aincu qu'adroit — interprètes honorables.

Pour un chrétien, les normes ne seront pas ici les nêmes que pour un spectateur ordinaire. Le vide brillant lu premier film lui laissera une impression très infé-ieure à celle que lui apporte la maladresse chaude et ouchante du second. Il semble bien qu'en cette question délicate il y ait un moment où le croyant ne puisse plus être d'accord avec le spectateur strictement laïc. Pour celui-ci, insensible à la résonance d'une réalité morale d'inspiration religieuse, le premier film a sur le second l'avantage d'apporter quelque chose : un plaisir formel. Pour le chrétien, désireux avant tout de trouver quelque chose qui « existe » spirituellement, le film de virtuosité restera creux, tandis qu'il découvrira une lumière cachée sous le brouillard du film dont le beau sujet a été gauchement utilisé. Quant à la donnée banale, c'est seulement dans le cas où elle aura été refondue non seulement par le talent, mais par la générosité et la chaleur humaine d'un metteur en scène que l'œuvre accomplie pourra se montrer plus efficace spirituellement que celle dont l'authenticité et la profondeur sont altérées par un brave homme maladroit.

HENRI AGEL.

ESPOIRS HUMAINS DEVANT LA SCIENCE

Sous ce titre nous publions l'intervention de M. P. Germain à la dernière Semaine des Intellectuels catholiques. *Professeur de Mathématiques à la Faculté des Sciences de Poitiers, il prit la parole à la soirée au cours de laquelle hommes de science et théologiens étaient invités à confronter les motifs humains et les motifs religieux de l'Espérance.*

Si effectivement un contexte de vie scientifique et technique doit tuer dans l'homme tout goût spirituel et étouffer en quelque sorte la possibilité d'une vie spirituelle et religieuse authentique, alors oui les catholiques que nous sommes peuvent éprouver un doute sérieux sur la valeur des espoirs humains ouverts par les développements scientifiques et techniques.

Un rapide examen du passé semble d'abord confirmer cette crainte non pas tant en raison du fait que la science s'est constituée bien souvent en opposition au courant chrétien dont pourtant elle est issue, mais principalement parce que les hommes de science de la fin du XIXe siècle et du début du XXe, qui ont été en même temps des croyants authentiques, semblent très souvent avoir pris soin de séparer nettement dans leur existence personnelle leur vie spirituelle et leur activité de savant. Si cette attitude des hommes de science devait être définitive, ne trouverait-on pas là de façon quelque peu paradoxale la meilleure preuve de l'impossibilité pratique de trouver dans un contexte scientifique les résonances permettant l'épanouissement spirituel de l'homme.

Il y a donc bien là un problème à élucider et voici la voie qu'il me paraît possible de suivre :

Partir de l'expérience même des hommes de science religieux d'aujourd'hui, tenter de dégager quelques traits

communs à leurs expériences pour préciser ensuite, avec quelque vraisemblance, ce qui peut être défavorable ou favorable à la vie spirituelle dans une ambiance de vie scientifique et technique.

Si on examine d'abord le côté des difficultés, il faut constater après bien d'autres, que le traditionnel problème Science et Religion ne se pose plus aujourd'hui dans les mêmes termes. Autrefois on restait de part et d'autre quelque peu hypnotisé par les apparentes contradictions qui semblaient surgir de la confrontation des deux enseignements; aujourd'hui, même si quelques problèmes frontières n'apparaissent pas encore résolus en toute clarté, ce n'est pas sur ce terrain qu'il faut poser la question. Ces difficultés qui proviennent très souvent de cette espèce de caractère cassant que prennent toujours au premier abord nos conceptions quand elles sont schématisées en formules ont fait place pour les hommes de science à celles qui sont au cœur même de la question qui nous est posée ce soir. Il s'agit bien des difficultés qu'on éprouve à vivre en toute sincérité à l'intérieur d'une personne, qui se sent profondément une, la vie spirituelle authentique qu'exige de nous la certitude de la foi, dans ce contexte humain scientifique, où nous sommes volontairement engagés et auquel nous sommes très profondément attachés. Ces difficultés ont déjà fait l'objet d'analyses approfondies; il suffit ici de les résumer assez rapidement.

Tout d'abord les difficultés nées du travail scientifique lui-même. Il est bien clair que la science se constitue et ne peut se constituer qu'en faisant abstraction de Dieu et des choses de Dieu; ou encore, comme on l'a dit, qu'un statut méthodologique d'athéisme lui est prescrit. Certes cet athéisme méthodologique de la science n'a aucune portée affirmative, il faut le proclamer très haut; mais ne voit-on pas les conséquences psychologiques de cet état de choses à l'intérieur de la conscience de celui qui

consacre la quasi-totalité de son activité à la recherche scientifique : la plus grande part de son action, de ses efforts, de ses réflexions se développent dans ce contexte où Dieu doit être strictement absent. Comment son esprit habitué à fonctionner invariablement suivant ces schèmes rigoureux et efficaces, mais fermés au spirituel, n'éprouve-t-il pas de sérieuses difficultés à progresser dans des voies qui réclament de lui des perspectives complètement différentes ?

Ces difficultés provenant du travail scientifique se trouvent d'ailleurs renforcées chez l'homme de science par celles qui proviennent du contexte de pensée et de civilisation dans lequel lui sont transmis aujourd'hui le message du Christ, les vérités de la foi et les enseignements de l'Église. Il ne s'agit pas ici du donné propre de la foi qui par nature est évidemment d'un autre ordre que celui de la science, mais, j'insiste, du contexte dans lequel ce donné est très souvent présenté. Qu'il s'agisse d'un traité de théologie, de l'enseignement plus commun donné par nos prêtres et nos religieux dans leurs livres ou leurs prédications ou même de certains documents de l'autorité hiérarchique que tout fils de l'Église doit méditer dans un grand esprit de docilité et d'obéissance, il arrive souvent que le ton paraisse quelque peu déconcertant ou même irritant à l'homme de science. Les références à l'ordre naturel, qui est l'ordre même de la science, nécessaires pour donner au chrétien une vue complète, je dirais même « incarnée », du plan de Dieu, y sont souvent faites dans un esprit qui date d'une époque où la science n'avait pas encore commencé le déchiffrement méthodique de la création. On fera appel au mystère, là où il n'y a que connaissance objective; on fera appel trop facilement à une interprétation miraculeuse ou providentielle là où une pensée plus mûre pourrait découvrir certaines séries causales; on établira des raisonnements conduisant à des conclusions religieuses sur une connaissance naïve et chosiste là où la

ensée scientifique aura découvert depuis longtemps une omplexité beaucoup plus riche mettant en cause les ases du raisonnement; on boudera une idée-force de la cience la taxant rapidement d'hypothèse, pour ne pas hanger un certain contexte traditionnel, même si cette dée-force s'avère une donnée fondamentale et sûre de notre univers et qu'elle possède sans doute des résonances religieuses que l'homme n'a pas fini de découvrir et de méditer.

Cette double difficulté pour la vie spirituelle de l'homme de science, provenant de la méthode scientifique d'une part et des formes de l'enseignement religieux d'autre part, a certes été exposée ici de façon très schématique : nous pourrons tout à l'heure apporter quelques nuances après avoir développé l'aspect positif de notre analyse.

De même que nous avons bien spécifié que les difficultés rencontrées se situaient à un plan psychologique et formel mais que du côté de la science elles n'avaient en rien valeur de négation et que du côté religieux elles ne visaient qu'un contexte, il convient de bien noter que dans ce qui va suivre il n'est pas question de chercher quelque valeur positivement religieuse au sens strict à l'effort scientifique, mais de voir si certains comportements scientifiques ne facilitent pas au plan de « l'*habitus psychologique* » une certaine ouverture à des valeurs religieuses authentiques. Sur le plan des attitudes d'abord, l'ambiance scientifique appelle une exigence de purification qui n'est pas sans avoir de profonds retentissements. N'est-ce pas cette ambiance purifiante de la science qui est, par exemple, à l'origine des études exégétiques qui permettent d'extraire dans les textes sacrés une vérité religieuse plus claire et plus limpide de toute une gangue qui souvent en estompait l'éclat. Mais cette exigence opère aussi sur la vie intérieure du chercheur croyant. Examinons par exemple son attitude en face de l'Eucharistie. Qui niera que son impression première est

une impression de gêne et même de scandale. Mais en retour, ce premier sentiment de scandale, s'il veut l'approfondir, sera source d'une double purification. Il aura d'abord une conception plus sûre du mystère insondable de l'Eucharistie car la lumière éblouissante du mystère du « Dieu fait Pain » le frappera d'autant plus violemment qu'il a les yeux ouverts. Les perspectives et conceptions faciles lui sont interdites; le rideau d'une certaine paresse spirituelle ne peut lui tamiser la lumière, et le scandale de l'amour incompréhensible de Dieu se révèle purifié d'une certaine gangue de pieuse mièvrerie. Mais cette purification joue donc aussi sur son comportement, et c'est là la deuxième purification amorcée. Psychanalyse, pour ainsi dire, des images et des mythes dont la conscience religieuse a la tentation de se revêtir, c'est avec toute la liberté lucide de sa personne qu'il s'approchera du sacrement. Voici, bien imparfaite, il est vrai, une idée de ce que peut être l'exigence d'unité dont je parlais au début : ne pas croire indu de projeter sur chaque démarche de notre être l'éclairage des exigences extérieures d'une vie modelée par la science et la lumière intérieure des certitudes de la foi. On voit qu'une telle exigence peut être spirituellement enrichissante.

Une autre attitude fondamentale de l'homme de science est celle de la recherche. Or on peut développer une belle analogie entre la recherche du scientifique qui n'a jamais fini et ne finira jamais de découvrir et d'approfondir les richesses de l'univers et celle de l'homme de foi, continuellement à la recherche de Dieu et qui est bien près de l'avoir perdu le jour où il ne le cherche pas.

Comme corollaire, nous pouvons mentionner encore l'attitude « d'attention »; Simone Weil y voyait déjà le principal bénéfice spirituel des études secondaires. Mais ce qu'elle en dit est encore plus vrai du travail scientifique. L' « Attention » de l'homme de science, non pas tant à ses imaginations qu'aux exigences du réel, condition même de toute découverte, le prépare déjà au dé-

uillement de soi nécessaire pour être attentif aux cho-
s de Dieu.

Du plan des attitudes, on passe donc à celui des
leurs morales. Il faut alors rappeler les exigences élé-
entaires de l'ascèse professionnelle de l'homme de
ience : humilité devant la réalité, patience dans la
cherche, respect de ce qui est vrai... toutes ces vertus,
iotidiennent vécues par celui qui reste fidèle à son
avail, disposent aux mêmes vertus morales qui, orien-
es et soutenues par la vie de la grâce, sont à la base
la vie de la foi.

On peut, me semble-t-il, aller encore plus loin et dire
ue le contexte d'une vie scientifique favorise chez le
oyant une ouverture à certaines données authentiques
u message chrétien. Je veux dire qu'il se trouve dans
n état de disponibilité accueillante pour contempler ces
érités et pour en vivre. Je ne veux ce soir prendre qu'un
xemple, qui s'impose ici sur le thème général de cette
emaine. Quelqu'un a dit très justement qu'une des
aractéristiques de l'humanisme scientifique est d'être
ourné vers l'avenir alors que l'humanisme classique est
ourné vers le passé. Cette phrase s'applique à chaque
omme de science et cette orientation vers l'avenir est
ne composante importante de sa mentalité. Il a un
spoir, il a une attente, il sent l'humanité en marche
ers une réalisation plus parfaite d'elle-même, dominant
ne connaissance approfondie de l'ordre naturel et pro-
gressant sans cesse dans la voie du vrai. L'homme de
science, on le comprend, est donc naturellement orienté
ers cette perspective du temps à venir où l'humanité,
corps mystique du Christ, sera parvenue, selon saint
Paul, à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature
parfaite du Christ. Le minimum qu'on puisse dire est
donc que son espoir humain, dans ce qu'il a de plus
élevé, prépare les voies, au moins au plan du contexte, à
la vie théologale de la vertu d'espérance — sans préjuger
pour l'instant du contenu de cette espérance. Ceci est

normal, car si l'espérance chrétienne reste évidemmen transcendante à l'espoir des hommes, on peut cependan légitimement se demander comment elle prendrait ra cine dans une humanité ayant perdu tout espoir. Ma faisons un pas de plus et posons simplement la que tion : est-il interdit à l'homme de science d'intégrer e quelque sorte son espoir de savant à son espérance d chrétien, celle-ci restant indépendante des vicissitude de l'histoire, en pensant qu'une certaine réalisation d l'humanité peut concourir à son plan, à l'accomplisse ment de cette stature parfaite qui nous est annoncée. Une interprétation traditionnelle du millénarisme d l'Apocalypse ne semble pas s'y opposer.

Pour terminer, revenons sur les sérieuses difficulté signalées au début de cet exposé. Si la rigueur de l méthode scientifique reste la condition de toute expres sion scientifique et la garantie de la validité de se réflexions et de ses acquisitions, elle n'épuise pas à ell seule la démarche du savant dans sa recherche. Ca avant de formuler selon les règles une réponse à un question de science, il a fallu au chercheur mener u long dialogue silencieux avec l'objet de sa recherche L'être mathématique sur lequel un mathématicien s'es penché de longs mois lui parle un certain langage, et u langage personnel puisque ce qu'il lui dit n'est pa exactement équivalent à ce qu'il livre à un autre, même si cet autre arrive exactement aux mêmes conclusion que le premier. Et ce qui est vrai du mathématicien l'es encore bien plus du physicien qui dialogue avec les cor puscules élémentaires ou le biologiste qui dialogue avec les phénomènes fondamentaux de la vie. Ainsi s'opère au niveau même de la recherche un dépassement métho dologique qui est le fondement d'une certaine sagesse. sagesse dont ne manquent pas d'être frappés ceux qu ont la faveur d'approcher de grands savants assez inti mement. Ceci est important car on entend souvent dire que le monde scientifique et technique n'offre plus à

omme les possibilités de dialogue et d'ouverture qu'on pelle des signes, signes sur lesquels prend appui e première vie spirituelle. L'affirmation me paraît ur le moins un peu rapide.

Après cette précision complémentaire sur l'ambiance vie du chercheur il faut également revenir sur l'atti-de des hommes d'Église dans leurs contacts avec le onde scientifique d'aujourd'hui. Il serait injuste, de la rt de scientifiques catholiques, de ne signaler qu'un rtain aspect négatif, sans apporter à ceux qui ont la ission de gouverner la barque de Pierre leur respec-euse reconnaissance pour les encouragements reçus. est Pie XII lui-même qui nous convie à concourir de utes nos forces aux progrès des sciences et à apporter ux théologiens l'appoint nécessaire sur lequel ceux-ci oivent pouvoir compter, car aujourd'hui il ne s'agit pas fournir à leurs travaux une illustration, mais l'assise connaissances profanes éprouvées. Quel espoir. Aussi 'hésite-t-on pas à joindre à la reconnaissance la de-ande, la demande de ne pas en retarder la réalisation, emande qui n'est pas seulement faite au nom de quel-ues chercheurs mais de tout un monde qui dès aujour-'hui a soif et à qui il faut donner à boire.

Je vous convie à relire le magnifique et enthousiaste estament du comte Bégouën, préhistorien de grande lasse, âgé actuellement de quatre-vingt-huit ans, publié lans le numéro de *La Vie Intellectuelle* du mois de mai. Profondément croyant, ce savant a vécu toute sa vie lans l'attente du jour où le monde de la foi réaliserait la place et le rôle que la science doit tenir dans l'humanité en marche vers le ciel. Qui peut entendre sans émotion cette dernière confidence : « Aux survivants d'une si ongue espérance il suffira d'entrevoir qu'entre ces deux manifestations du vrai Dieu, la science et leur foi, ils n'auront pas été écartelés en vain. »

P. GERMAIN.

VISAGE ACTUEL DE BERLIN

L'Allemand de Berlin manifeste volontiers un certain mépris à l'égard de ses compatriotes de l'Ouest. « Là-bas... il dorment », dit-il; c'est le mépris ou l'indignation du combattant à l'égard du « civil », car le Berlinois prétend, non sans quelque exagération, que le sort de l'Europe se joue chez lui, qu'il lutte pour l'Occident (« Berlin, cœur de l'Europe », « Berlin, bastion de la civilisation occidentale »). Il estime que les Allemands de l'Ouest se laissent bercer dans l'illusion d'un certain bien-être revenu et oublient la réalité, que les politiciens de Bonn travaillent en chambre ou se battent contre des moulins à vent.

De fait, de Paris à Berlin on passe dans un autre monde; mais le contraste est violent même entre Bonn et Berlin. Il est impossible de décrire tous les aspects divers, la vie et l'atmosphère de cette ville qui essaie péniblement de redevenir une capitale. Il faut le voir de près, longuement, y vivre, fréquenter chez eux ses habitants, prendre part à leurs préoccupations dans la mesure du possible.

Les villes de l'ouest de l'Allemagne malgré leurs blessures encore très nombreuses, reprennent peu à peu un visage, et il semble que les affaires y soient florissantes si l'on en juge d'après le nombre d'édifices et de magasins de luxe qui s'élèvent un peu partout (je ne crois pas qu'il y ait une ville en France qui possédât par exemple autant de grandes pâtisseries de luxe que Cologne ou Düsseldorf). A Berlin, si les monceaux de terre et de

rraille qui marquent la place des édifices détruits sont eu à peu remplacés par des tas de briques soigneuse-ent rangées, les vraies reconstructions restent relati-ement peu nombreuses. Souvent l'on se contente de oucher les cavités les plus dangereuses dans les mai-ons qui sont encore debout, ou bien l'on reconstruit un deux étages. Dans les secteurs occidentaux de la lle, les vitrines sont chargées de marchandises variées, ais souvent présentées sans goût, entassées dans un pace trop étroit, car beaucoup de boutiques ont encore urs vitrines à format réduit du temps de guerre. Seul aspect de cinq ou six grandes artères, comme le célèbre Kurfürstendamm », peut nous rappeler que nous som-es dans une capitale européenne.

Mais c'est dans la ville même que l'on se heurte à des ntrastes. Contraste entre les quelques rues violemment uminées et les vastes étendues obscures dans lesquelles est brusquement plongé. Contraste surtout entre les mmes, entre les riches et les pauvres. Cela est frap-nt dans toute l'Allemagne, mais ici c'est plus sensible plus scandaleux encore, car les pauvres sont trop mbreux pour pouvoir se cacher. Dans les tramways les autobus on rencontre beaucoup de gens mal habil-, beaucoup de visages fatigués. Cependant, au dire s témoins, la situation s'est bien améliorée depuis ux ans, et le Berlinois commence à retrouver un peu sa gaîté et de son humour. Cette évolution se pour-ivra-t-elle ? Les chômeurs sont encore nombreux, sur-ut parmi les jeunes qui sortent de l'école.

Le contraste le plus douloureux, parce qu'il est le ame même de Berlin et de toute l'Allemagne, est celui e nous offrent les deux secteurs de la ville : le secteur viétique, dit « secteur démocratique », et les secteurs cidentaux. Dans le secteur soviétique les rues bien airées sont encore rares, les magasins bien misérа-s. A la « Potsdamerplatz » il suffit de passer d'un ttoir à l'autre pour se rendre compte de la différence :

à droite on achète tout ce que l'on veut, à gauche on ne trouve ni oranges, ni chocolat, ni tabac de bonne qualité. Dans les magasins H.O. (Handelsorganisation) on a plus de choix qu'ailleurs, mais au prix fort, et il paraît que les revenus de ces affaires vont aux Russes. Les édifices en reconstruction sont encore plus rares que dans les secteurs occidentaux, sauf en ce qui concerne les bâtisses destinées à la propagande ou aux services administratifs.

Tout cela n'est rien encore, car ce ne sont que des signes. Il y a derrière ces contrastes tout le drame de ce monde, de notre monde — car c'est avec raison que l'on a dit que Berlin est le symbole vivant de la folie de notre monde. Ici l'on perçoit chaque jour, pour peu que l'on ouvre les yeux, que la paix n'existe pas encore, que ce que l'on a édifié (?) n'a pas de fondations, à moins que ces fondations ne soient le crime. Berlin est en principe toujours la capitale de l'Allemagne, mais de quelle Allemagne ? Celle dont elle est séparée par deux cents kilomètres de terres sous contrôle soviétique, ou celle dont elle est comme prisonnière ? Berlin a deux administrations qui sont loin de collaborer. Berlin a deux économies, deux monnaies, deux politiques, deux cultures. Il y a deux universités et dans chacune ne peuvent enseigner que des professeurs dociles aux orientations des puissances qui les surveillent et les entretiennent. En « secteur démocratique », à l'école comme à l'université, l'enseignement des doctrines marxistes et staliniennes figure au premier plan des programmes, et l'on subit en cette matière un examen obligatoire et éliminatoire. Dans les librairies, à part quelques grands classiques, on ne voit guère que des ouvrages russes et marxistes. Un récent décret interdit aux enfants du secteur soviétique de fréquenter les écoles des autres secteurs, et le décret sur les « ennemis de la paix », s'il est un jour appliqué dans toute sa rigueur, permettra de condamner à mort les étudiants du secteur ou de la zone soviétique

qui fréquentent l' « Université libre[1] ». Enfin le drame des réfugiés prend ici une acuité particulière. Chaque jour des habitants de l'est viennent chercher asile dans les secteurs occidentaux, ce qui augmente la population d'une ville déjà surpeuplée, et accentue aussi la misère d'une classe; car il est clair que la plupart de ces réfugiés ne peuvent ni aller plus loin (ce ne sont pas les alliés, mais l'administration allemande qui s'y oppose), ni trouver du travail : seuls ceux qui sont officiellement reconnus comme réfugiés — et c'est le petit nombre — touchent les allocations.

Mais le vrai drame de Berlin — et de plus en plus peut-être aussi de toute l'Europe — ce n'est pas seulement cette misère, cette coupure en deux du pays et l'incertitude de l'avenir, c'est plus encore le drame moral, celui qui résulte des oppositions qui s'accusent toujours davantage entre l'est et l'ouest, entre le monde soviétique et le monde américain, ou si l'on préfère, entre l'Occident « capitaliste » et l'Orient communiste. Dans cette atmosphère inquiétante le seul dialogue est celui des sourds, et tous les problèmes sont dangereusement simplifiés. Dans les secteurs occidentaux le parti communiste en tant que tel n'apparaît pas ouvertement, mais dans le secteur oriental il n'y a pratiquement que lui, et sa propagande massive, à grands renforts de drapeaux, d'affiches, d'inscriptions et de portraits gigantesques, encombre les rues, les lieux publics, les locaux administratifs. Les slogans (« paix aux hommes de bonne volonté », au moment de Noël — « vive l'amitié germano-soviétique » — « nous ne voulons pas que Berlin redevienne une deuxième Corée » — « ton *non* contre la remilitarisation », etc...) envahissent même les ruines et les cheminées d'usine. Les haut-parleurs dans les

1. On distingue le « secteur démocratique » qui est la partie de la ville sous contrôle soviétique, et la « zone soviétique » qui est la partie de l'Allemagne sous le même contrôle. L'Université Libre (Freie Universitat) est l'Université du secteur américain.

rues contraignent le passant à écouter tour à tour la musique du peuple soviétique, les « informations » et les « conseils »; le cinéma, le théâtre et même le cirque sont largement utilisés. Cela finit par être pesant, étouffant. Mais le Berlinois a la possibilité de s'échapper, de fréquenter les autres secteurs de la ville, de voir et d'entendre autre chose. Ce « bain de liberté » le soulagera-t-il, lui permettra-t-il de voir plus objectivement la réalité, de connaître la vérité, de trouver des appuis efficaces, d'entrevoir un avenir meilleur? Dans une certaine mesure oui. Mais si l'on considère les choses plus profondément on est obligé de faire une réponse plus pessimiste. C'est là que réside la gravité de la situation, d'autant plus angoissante que la plupart des Allemands ne la perçoivent pas, peut-être parce qu'ils vivent trop près du champ de bataille, peut-être aussi parce que leur manque d'esprit critique a encore été accentué par le nazisme, la guerre et l'occupation (d'où qu'elle vienne). Ils n'ont depuis longtemps plus fait l'apprentissage de la liberté et il semble qu'à Berlin ils ne soient pas près de le faire. Dans Berlin-ouest c'est le monde américain qui domine, avec sa propagande, moins brutale sans doute, mais non moins totale; l'émetteur occidental (Rias) est financé par les Américains, l'Université Libre de même, et il en est ainsi dans bien des domaines. Une pareille situation implique nécessairement des obligations de la part des bénéficiaires; nous pourrions illustrer cette affirmation d'exemples bien significatifs, certains pittoresques, d'autres douloureux et inquiétants[2]. Si la presse du secteur soviétique est nettement « orientée » l'autre ne l'est pas moins, avec moins de force peut-être, mais aussi avec moins de franchise. Il est difficile de rencontrer à Berlin des esprits vraiment libres, dénués de sec-

2. Récemment les participants d'une rencontre internationale se sont vu interdire pour l'avenir l'accès d'une maison de jeunes parce qu'ils avaient manifesté trop d'indépendance.

tarisme. Ceux qui existent sont naturellement suspects. On est contraint d'opter pour l'un des camps si l'on ne veut pas passer pour un « vendu » ou un dangereux utopiste.

On parle beaucoup de l'Europe, certes, mais il est assez difficile de savoir ce que ce terme recouvre. S'il est vrai que les Allemands de Berlin défendent la civilisation occidentale ou la « civilisation chrétienne » comme on l'entend affirmer parfois — non sans quelque exagération, car les malheureux sont plutôt passifs en cette affaire — on aimerait savoir ce que ces termes signifient et quels sont les moyens que l'on entend mettre en œuvre. Or le « programme » des mouvements politiques ouest et des différents organismes influents de Berlin-ouest ne sont ni très originaux ni très positifs, et témoignent, quoi qu'on en dise, d'une méconnaissance considérable de l'adversaire et des vrais problèmes qui sont en jeu. L'aspect purement militaire de la lutte est souvent au premier rang des préoccupations — d'une certaine façon c'est compréhensible; le Russe apparaît avant tout comme l'occupant détesté qui divise le pays en deux parties de plus en plus étrangères l'une à l'autre! On attendrait de la part des milieux qui devraient être indépendants et libres une réaction saine, une ouverture vers des voies positives et réalistes. Malheureusement les Églises elles-mêmes sont parfois entraînées dans le courant commun et n'évitent pas toujours les confusions. De-ci de-là, surtout parmi les jeunes, on trouve un désir angoissé de se frayer des voies nouvelles et plus efficaces, mais les guides lucides et désintéressés sont rares.

C'est ici que la France a un rôle à jouer si elle possède encore une mission et si elle y croit. Sans doute a-t-on gardé mauvais souvenir des premiers soldats français de l'occupation, mais cette mauvaise impression s'estompe peu à peu; le blocus a beaucoup contribué à améliorer les relations entre occupants alliés et occupés.

Il n'est pas possible d'entrer ici dans le fond du problème politique, mais il est certain que la présence à Berlin de politiciens ou de diplomates français avisés n'est pas sans importance. Leur action pacificatrice sera évidemment pleinement efficace dans la mesure où elle pourra se réclamer d'une politique française durable. Il est manifeste que l'attitude des Français déconcerte et agace beaucoup d'Allemands qui sont — à Berlin moins qu'ailleurs, étant données les oppositions indiquées plus haut — peu disposés à la comprendre. La réticence des Français à l'égard du réarmement, par exemple, paraît être ou bien le fait de la méfiance et d'une politique retardataire, nationaliste, étriquée, ou bien le signe de l'influence du communisme chez nous. Ils estiment d'ailleurs que n'ayant pas les Soviets chez nous nous ne les connaissons pas et que nous nous berçons d'illusion. Ils pensent aussi que nous ne faisons pas les vrais et sincères efforts que nécessiterait une politique européenne.

Notre rôle culturel par contre est incontesté. Nous avons pu bâtir en plein centre de la ville, dans l'artère la plus luxueuse, une « Maison de France ». Cette situation est un avantage, mais elle comportait aussi une tentation à laquelle on n'a malheureusement pas su échapper. La « Maison de France » est ouverte à tous, mais son aspect beaucoup trop somptueux en écarte au premier abord le public qui serait le plus intéressant. Contrairement à ce que l'on pourrait croire cette grande bâtisse n'appartient pas à la « Mission Culturelle Française » qui n'y est que locataire et ne dispose même pas de la place nécessaire à l'organisation des conférences ou représentations : la salle de conférences ne peut contenir que cent quarante personnes! Par contre le dernier étage est occupé par un restaurant de luxe où le prix d'un hors-d'œuvre équivaut à une semaine d'allocations de chômage! Le rez-de-chaussée abrite un cinéma (« Cinéma Paris ») administré par les Allemands et dont les prix sont inaccessibles à une bourse d'étudiant! La

« Mission Culturelle Française » s'efforce de contacter tous les milieux et de garder son indépendance en face des deux courants qui essaient de capter l'opinion allemande; par là elle accomplit une œuvre méritoire et digne d'intérêt. Souhaitons qu'elle puisse étendre encore son champ d'activités et présenter aux nombreux Allemands qui sont à l'affût de ce que nous leur apportons une image complète et objective de la « culture » française au sens le plus large du mot.

Après tout ce qui a été évoqué plus haut il est aisé de comprendre la situation tragique de la jeunesse berlinoise. Obligée de lutter, sans beaucoup d'espoir souvent, tout simplement pour vivre, elle doit aussi se débattre entre les maîtres qui se disputent son adhésion. Les vrais guides lui font cruellement défaut. Aussi est-elle extrêmement sensible aux efforts fournis par les jeunes catholiques français (pour ne parler que d'eux; n'oublions pas que Berlin ne compte que dix pour cent de catholiques!) en vue d'échanges et de contacts fréquents. La C.A.J. (J.O.C. allemande) est en plein départ grâce à l'appui efficace et permanent de la J.O.C. française. Les étudiants catholiques eux aussi ont de fréquentes rencontres avec les camarades de France. Tous les journaux, non seulement de Berlin-ouest mais des autres régions d'Allemagne, ont parlé longuement et avec enthousiasme de la rencontre qui eut lieu en novembre entre militants français des différents mouvements d'A.C.J.F. et de jeunes Allemands de divers milieux. L'impression laissée par cette rencontre de huit jours fut en effet profonde, et le travail commencé se poursuit, pour le plus grand bien des participants des deux pays et, nous l'espérons, pour le plus grand bien des deux pays eux-mêmes.

Berlin, mai 1951.

M.-A. Barth.

LES SIGNES DU TEMPS

Pie XII et les missions

Peu de catholiques, hormis les missionnaires, se seraient souvenus de l'Encyclique *Rerum Ecclesiae* de Pie XI, si le Pontife régnant n'avait cru devoir lui-même en commémorer le vingt-cinquième anniversaire. C'est pourtant *Rerum Ecclesiae* qui fut la première grande Encyclique de celui qu'on a pu désigner comme le « Pape des Missions », Encyclique dont on peut assurer qu'elle a eu sur le plan missionnaire une place au moins aussi importante que *Quadragesimo Anno* en matière sociale.

On ne doit pas attendre de la nouvelle Encyclique de Pie XII des vues inédites sur l'action missionnaire ni la promulgation de règles ou de principes nouveaux d'apostolat; on y trouve essentiellement le rappel de ces grands principes que formulait Pie XI en 1926, principes déjà traditionnels de l'enseignement missionnaire de l'Église, mais dont le pape proclamait l'extrême urgence de leur application pour l'extension du règne du Christ aux dimensions du monde.

Le pape peut donc aujourd'hui, en premier lieu, constater les progrès réalisés en un quart de siècle : multiplication du nombre des territoires de missions, du nombre des catholiques de ces mêmes territoires passés de quinze millions en 1926 à vingt millions huit cent mille en 1951; développement des clergés autochtones, institution dans plusieurs circonscriptions d'une hiérarchie indigène complète; augmentation du nombre des séminaires; établissement de plusieurs délégations apostoliques... Autant de résultats rendus sensibles, durant l'Année Sainte, « lorsque des foules importantes affluaient à Rome des régions lointaines cultivées par les prédicateurs de l'Évangile... »

Ces progrès réels ne peuvent voiler l'étendue de ce « qu'il reste à faire » ! Il faut surtout constater que les conditions qui pouvaient sembler favorables en 1926 se présentent très différemment aujourd'hui. Certes, Pie XI avait la prescience de bouleversements graves, lorsque, pressant par exemple les chefs de mission de former un clergé indigène et de lui confier des responsabilités effectives, il invoquait les changements que ne manqueraient pas d'entraîner des guerres, des révolutions et transferts de pouvoir politique : « Dites-le-nous, écrivait-il, quelle ruine ne menacerait pas l'Église en cette nation, s'il n'était pas alors entièrement pourvu aux besoins de la chrétienté comme par un filet de prêtres indigènes jetés sur tout le territoire. »

Les bouleversements, d'Europe Orientale à l'Extrême-Orient asiatique, ont atteint des proportions autrement considérables qu'on ne pouvait le prévoir. Ou bien c'est une Église de Chine désorganisée, sinon mutilée, les missionnaires étrangers pratiquement expulsés, les prêtres nationaux empêchés de se livrer ouvertement aux devoirs de leur charge, les chrétiens brimés et inquiétés, les communautés catholiques coupées de toute autorité, ou bien ce sont des pays ravagés par une guerre sans merci où l'Église est impuissante à faire entendre une voix de raison et de paix, ou bien ce sont des pays déchirés par une guerre fratricide où l'Église locale se trouve plus ou moins engagée dans la division.

Sans doute les persécutés sont-ils des « semences dont la volonté de Dieu fera un jour germer des fruits très abondants » et « font-ils progresser une cause semblable à celle de l'Église primitive »; « la foi invincible et le courage intrépide » des chrétiens de ces pays peuvent-ils fortifier la foi de toute l'Église militante en la fécondité de la souffrance et du martyre pour l'extension même du règne du Christ. Depuis les premiers siècles, l'histoire missionnaire est fertile en de tels exemples. Il ne serait pourtant pas sans danger de conserver en face de la conjoncture de guerre et de persécution une certaine vue romantique du martyr dont il faut bien avouer qu'elle n'a pas toujours été étrangère à un certain nombre de conceptions missionnaires. La lecture de l'Encyclique *Evangelii Preconaes* nous incite à en tirer cette première leçon.

Pie XI avait déjà présenté l'apostolat missionnaire, prolon-

gement et continuation du sacerdoce du Christ dans l'Église, comme un devoir grave obligeant tout chrétien. Loin de l'atténuer, la situation actuelle de certains pays de mission renforce encore cette obligation : « L'Église, dit Pie XII, c'est le Corps Mystique du Christ dans lequel tous les membres souffrent quand un seul membre souffre (I Cor., XII, 26). Puisqu'un grand nombre de ses membres sont aujourd'hui déchirés et torturés, c'est le devoir de tous les fidèles du Christ de s'unir à eux de cœur et de fait... »

Les circonstances actuelles ne sauraient pas ralentir non plus l'effort missionnaire là où l'Église doit encore s'implanter. Partout le temps presse et c'est dans une véritable course de vitesse que l'Église se trouve engagée. Pie XII, rappelant le mot de saint Paul : « Nous sommes des ambassadeurs... pour le Christ », revient aux principes constants de l'apostolat missionnaire, principes commandés par le dessein même de l'Église qui n'est nullement « de dominer les peuples ou de s'emparer du pouvoir temporel : son seul désir est de porter à toutes les nations la lumière de la foi, de favoriser le développement de la civilisation humaine et civile, et la concorde entre tous les peuples. »

Plus que jamais, pour rayonner la lumière de la foi, le missionnaire devra être instruit des langues, des mœurs et des cultures des peuples de sa mission, et devra être apte à les bien comprendre; plus que jamais il devra se dépouiller de ses attaches nationales pour faire sienne la patrie de ses chrétiens; plus que jamais le chef de mission devra faire porter ses efforts sur le développement du clergé autochtone qui doit, un jour aussi proche que possible, succéder aux missionnaires étrangers, dont l'œuvre, temporaire, porte en elle le germe de son démantèlement.

Pour favoriser le développement de la civilisation humaine et civile, partout menacée des doctrines hostiles à la foi, les supérieurs de mission devront « ne rien épargner de leurs peines ni de leurs ressources » en faveur des écoles, des œuvres de presse, d'assistance médicale et d'action sociale. Pie XII met vigoureusement l'accent sur ce domaine où une action sans doute est déjà née, action que les missionnaires ont tangiblement avancée et nourrie de leurs sueurs, mais qui a besoin d'être répandue, étendue, approfondie sur son plan temporel et technique. C'est sans doute pourquoi Pie XII estime

opportun que « les missionnaires s'adjoignent, chaque fois que c'est possible, des laïcs compétents, reconnus pour leur droiture et leur prudence, qui prennent en main ces entreprises et les développent ».

Pie XI, déjà, avait défini l'apostolat missionnaire comme « l'authentique continuation de l'apostolat hiérarchique, donc *la plus importante des activités de l'Action catholique* ». *Evangelii Preconaes* sera la première Encyclique missionnaire dans laquelle un pape réserve à l'action du laïcat une place importante. Une longue histoire qui nous ramène aux premiers siècles chrétiens permet à Pie XII « d'assurer que le concours des laïcs, que nous appelons aujourd'hui Action catholique, n'a jamais manqué depuis les origines de l'Église; bien plus, il a fourni aux apôtres et aux propagateurs de l'Évangile une aide universelle, et la religion chrétienne leur doit un développement important ».

Si l'heure présente exige de façon pressante de l'Église missionnaire le développement d'une action sociale, elle requiert donc aussi fortement un recours à la participation des laïcs. Il ne s'agit plus des seuls catéchistes dont la place a été si grande au cours de l'évolution des missions lointaines, mais de la participation de tous les laïcs que l'*honnêteté,* la *vertu,* le *zèle,* la vocation familiale, conduisent à se mettre au service de l'Église missionnaire.

L'appel du Saint-Père, valable au premier chef dans les pays de mission, où il est bien évident que l'élite qui y a été formée peut devenir le ferment le plus efficace de la christianisation des mœurs, des cultures, des structures sociales, s'adresse aussi dans nos pays qu'on hésite encore à qualifier de « vieille chrétienté », à tous les milieux catholiques. « Nous désirons donc, écrit Pie XII, que partout, selon le nombre des catholiques, hommes et femmes, des associations se constituent... qu'il y ait également des congrégations et de pieuses associations qui puissent être dites les troupes auxiliaires des missionnaires ».

Cet appel qui se fonde sur l'examen des conditions actuelles de l'apostolat missionnaire a aussi la valeur d'une consécration pour tous les mouvements, nés depuis une vingtaine d'années pour répondre à l'impulsion de Pie XI, « Pape des Missions » et « Pape de l'Action catholique ». Ces mouvements dits de « laïcat missionnaire », nés en Belgique et en

France, dont les membres sont maintenant dispersés à travers le monde, n'ont pas cessé de se développer, ils ont vu leur exemple suivi dans de nombreux pays (Hollande, Italie, Suisse, Canada, U.S.A.). Ils se sont trouvés à l'origine de fondations d'action sociale. Ils peuvent donc penser que leur effort ne se situe pas en marge de l'apostolat missionnaire de l'Église, mais au contraire qu'il se situe bien dans la ligne tracée et définie par le chef de toutes les missions. Sans les conduire à se décerner d'avantageux témoignages de satisfaction, l'Encyclique *Evangelii Preconaes* leur fournira l'occasion après avoir fait le point de leur position en face des problèmes missionnaires de l'heure, d'un nouveau départ plus fructueux.

PIERRE-ALBIN MARTEL.

Détente en Corée

Les Soviets ont déterminé l'ouverture des négociations de Kaesong. Jusqu'à ces dernières semaines, il semblait établi que Pékin (la liberté de manœuvre des communistes coréens étant supprimée depuis le débarquement des forces de l'O.N.U. à Inchon) témoignait, auprès des Russes, la même volonté offensive et la même attitude « jusqu'au-boutiste » que les Coréens du Sud auprès des Américains. Nous avons déjà relevé le caractère nationaliste et conquérant à l'extrême des déclarations faites soit à la radio, soit dans la presse chinoise depuis l'intervention des « volontaires ». Il n'était question que de « jeter les Américains à la mer », certains parlaient même de les rejoindre au Japon. Ces vantardises, en partie dues au caractère impérialiste de la jeune révolution chinoise, en partie à la nécessité de donner au nouveau régime le plus de face possible devant une population réticente, elles se sont peu à peu atténuées et, pour l'heure, les porte-parole de Pékin à l'intérieur du territoire en sont revenus au leit-motiv de la campagne de paix soviétique. Un tel changement, dont

il était possible de suivre le lent progrès depuis le mois d'avril, apparut confirmé au début de juin, quand le *Quotidien du Peuple*, à Pékin, trouva bon de rappeler un vieux texte de Mao Tsé Toung, écrit en 1937, alors qu'il voulait préparer le parti communiste chinois à une trêve avec Tchiang Kaï Chek : « Un véritable chef révolutionnaire, écrivait-il, doit être apte à faire changer ses vues et celles de ses partisans à mesure que changent les circonstances. Il doit proposer de nouveaux plans et de nouveaux programmes correspondant à ces changements », car, ajoutait-il, « dans une période révolutionnaire, la situation s'altère rapidement. » Ainsi Pékin amorçait-il un nouveau virage, ce que les communistes nomment familièrement « une renversée ». Les causes en peuvent être soupçonnées : la défaite subie en Corée par les forces communistes en janvier, février et mars, a été l'une des plus sanglantes de l'histoire militaire; elle a provoqué une destruction de matériel que la Chine ne pouvait pallier qu'en le remplaçant avec un nouveau matériel russe; ce matériel, si l'on en croit maintes informations, dont la presse française n'a pas fait état, fut demandé par Pékin à Moscou : il ne semble pas que, si l'on met à part l'envoi d'un millier d'avions environ, les Soviets aient accepté de se priver, au bénéfice de leurs alliés, d'importantes quantités de matériel lourd, qui seules eussent été capables de renverser à leur avantage la balance des forces dans la péninsule coréenne.

L'initiative de la négociation revient-elle aux Russes, à travers M. Malik, ou à Pékin ? On dira que les Chinois ne pouvaient, sous peine de perdre la face gravement en Asie, prendre avec éclat une telle initiative. Le bénéfice qu'ils eussent pu en tirer sur le plan international a pu leur paraître annulé — de même que la liberté diplomatique qu'ils en eussent acquis à l'égard des Soviets — par cette perte de prestige. Mao est un homme d'extrême patience : pour lui, la Révolution chinoise ne fait que commencer, il paraît croire qu'elle n'est pas suffisamment assise pour pouvoir se permettre une diplomatie à l'échelle internationale; ou, plus exactement, il semble considérer que, engagé dans la poursuite de la révolution communiste internationale, ses possibilités de succès intérieur sont très grandes s'il demeure auprès de ses alliés russes, alors qu'elles seraient nulles aux côtés des Occidentaux. C'est dans ce sens, croyons-nous, que l'on ne

pourra envisager l'éventualité d'un titisme chinois avant que la révolution communiste ait pleinement triomphé. Or, il est établi, non pas que ce triomphe soit menacé, mais que les communistes de Pékin estiment qu'un long délai leur est encore nécessaire pour y parvenir. Le 30 juin, jour anniversaire de la fondation du parti communiste chinois, l'un des théoriciens du parti déclarait : « Il nous reste encore à mener pendant longtemps une bataille difficile pour protéger et consolider la victoire que nous avons déjà gagnée, pour compléter la nouvelle structure démocratique de la Chine et la faire passer de sa forme de pays agricole à une situation de pays industriel. » La guerre de Corée en était venue, d'un point de vue occidental, à provoquer en Chine une tension économique dont on pouvait conclure que, dût-elle continuer encore un an, elle mettrait en danger l'ensemble du nouveau système économique chinois. Il est possible que cette raison ait également joué dans la décision des Chinois eux-mêmes. Pékin a besoin des Russes pour se refaire et pour appliquer son programme d'industrialisation. En prenant l'initiative d'une négociation avec l'Ouest — et à supposer que les motifs de prestige, dont nous savons qu'ils sont dirimants pour les Chinois, n'eussent point existé, — il se fût posé en concurrent du « grand combattant de la paix » qu'est Staline à Moscou. Seul, au sein de la hiérarchie communiste, le Kremlin doit bénéficier du monopole de la campagne de paix. Seul, par conséquent, Moscou pouvait parler.

J. Creach.

Le socialisme international change de peau

A la fin du mois de juin dernier, une conférence socialiste internationale, réunie à Francfort en Allemagne, a mis fin à un organisme provisoire créé après la guerre et connu sous le nom peu instructif de « Comisco » et ressuscité, au moins sur le papier et en théorie, l'ancienne Internationale socialiste.

En fait, ce n'est pas le nom qui fait l'idéologie. Que l'enfant s'appelle « Comisco » ou « Internationale » importe peu, seul compte l'esprit qui l'anime. Or, d'après une constatation fort juste d'un socialiste français, resté idéaliste et internationaliste, André Philip, la seule nationalisation ayant réellement réussi depuis la guerre a été celle des partis socialistes européens. Il ne faut donc pas s'étonner que la résurrection de l'Internationale ait été annoncée dans *Le Populaire* sous un gros titre reproduisant une phrase du secrétaire général de la S.F.I.O. : « Les partis socialistes européens sont des partis nationaux. » Les convictions internationalistes de M. Guy Mollet ne sont d'ailleurs pas à mettre en cause. Sa déclaration a tout simplement été une constatation honnête et significative des faits.

La structure de la nouvelle Internationale, qui n'est nullement comparable à celle ayant existé jadis, est conforme à la nationalisation des partis socialistes. Elle n'est plus qu'un centre d'informations et d'échanges de vues, coiffé par une idéologie plus ou moins commune. Ses décisions n'engageront pas ses membres, qui conservent toute leur liberté d'action. Pratiquement, on rencontre donc dans cette communauté socialiste le droit de veto des diplomates, auxquels on reproche toujours leur attitude négative. Les conceptions d'un nationalisme de plus en plus exclusif sont d'ailleurs incompatibles avec l'idée européenne, dont la réalisation est une condition préalable de l'indépendance et de la prospérité de notre vieux continent. Dans ces conditions, il est difficile de dire que les socialistes se trouvent encore à l'avant-garde du combat internationaliste.

Indépendamment de cette constatation décourageante, il faut consacrer à la conférence internationale socialiste de Francfort une certaine attention, car la déclaration doctrinale adoptée à cette occasion et résumant les tâches et les buts de l'Internationale socialiste, consacre dans des termes très nets la rupture idéologique du

mouvement socialiste avec certaines doctrines essentielles de Marx. D'après le préambule même de la déclaration, les convictions résultant d'une analyse marxiste de la société ne sont plus exclusivement à l'origine de la doctrine socialiste. Désormais, l'uniformité des conceptions théoriques n'est plus indispensable. On peut venir au socialisme soit par des considérations marxistes, soit par des convictions religieuses ou humanitaires. Ce qui importe, c'est le but : créer une structure sociale assurant aux hommes la justice sociale, un plus grand bien-être, la liberté et la paix. Dès 1946, le parti social-démocrate allemand avait libéré le socialisme de l'exclusivité marxiste. Des tendances similaires existaient toujours en Grande-Bretagne et dans les pays scandinaves. A Francfort, seuls les Français, les Belges et les Suisses ont eu des hésitations.

La nouvelle déclaration de principes de l'Internationale socialiste contient d'autre part la négation du matérialisme historique de Marx. Désormais, le socialisme ne se réalisera plus par l'évolution forcée de la société. Son succès dépendra principalement, sinon exclusivement, des efforts fournis par ses militants.

Exception faite de ce reniement du marxisme, le document de Francfort ne contient guère de choses sensationnelles. Ses thèses restent dans le vague et dans les généralités, tout simplement parce qu'une entente sur des points plus précis aurait été difficile et contraire aux tendances nationales des partis socialistes. Signalons, toutefois, quelques conceptions d'ordre économique. La déclaration reconnaît que la planification socialiste peut varier dans les méthodes, et que l'étendue du secteur public aussi bien que les formes de planification dépendent de la structure de chaque pays. La propriété collective n'est pas un but en soi, mais doit servir uniquement comme instrument pour soumettre les industries de base au contrôle de la communauté et pour éviter toute exploitation capitaliste. La planification socialiste est

absolument compatible avec l'existence de la propriété privée dans des secteurs importants, notamment l'agriculture, l'artisanat, le commerce de détail, et même la petite et moyenne industrie. L'État aura le double devoir d'empêcher les propriétaires capitalistes d'abuser de leur puissance et de les aider dans leurs efforts d'accroissement de la production et d'amélioration du niveau de vie générale, et ceci dans le cadre d'une planification d'ensemble.

ALFRED FRISCH.

Menaces contre la Sécurité Sociale

La Sécurité sociale est entrée dans la littérature, comme les preuves de l'existence de Dieu ou l'Europe unie. Elle a ses prêtres, ses anges gardiens et ses dévots qui l'exaltent, la protègent; elle a ses démons, ses ennemis cauteleux mais implacables qui l'assaillent, exhibant ses tares du doigt fourchu de la critique. Des revues, des journaux, des volumes de toutes sortes dénoncent de concert la situation dramatique et incohérente à laquelle le plan français de Sécurité sociale nous a conduits; mais, en bonne logique, ils nous proposent des réformes et nous avons — Dieu merci — au moins trente plans de réforme qui rétabliraient la situation en un clin d'œil.

Pour moi, je suis toujours un peu méfiante devant la pureté d'intentions de certains réformateurs. Leur soif « d'aménager » ressemble fort à une volonté bien déguisée de destruction; la Sécurité sociale entre leurs mains risquerait de devenir bientôt la caricature, l'ombre de ce que ses créateurs — et ses défenseurs — ont souhaité qu'elle fût.

Il est peut-être bon — après les envolées de haute

technique et les accusations passionnées contre la Sécurité sociale — de revenir à quelques vérités élémentaires. Tous, partisans et adversaires, devraient se les rappeler, qui veulent aborder un pareil sujet avec le minimum d'honnêteté intellectuelle désirable.

Si la Sécurité sociale coûte cher, c'est aux seuls salariés. A la Libération, on a pu s'imaginer que la Sécurité sociale serait un moyen de redistribuer équitablement le revenu national. Las! Par le jeu combiné du plafond de cotisation et de la pression sur le salaire direct, elle s'est limitée à une pure et simple redistribution du revenu salarial. Les charges sociales sont un mythe, ou si elles existent vraiment, c'est dans la mesure où les travailleurs bien portants ou célibataires supportent le poids de leurs camarades pères de famille ou malades. A ceux qui insistent pour que les charges sociales soient diminuées, on peut répondre ceci : il est des suppressions qui coûtent plus cher que les prétendus abus auxquels on veut remédier; toute diminution des prestations sociales entraînerait des revendications sur le salaire direct beaucoup plus onéreuses en définitive pour les chefs d'entreprises.

Mais, nous répondra-t-on, la Sécurité sociale est en déficit et quel déficit! Cela est exact. D'ici quelque temps, les caisses risquent même de ne plus assurer le service des prestations. Mais la vraie responsable de la situation est la nation française tout entière : les générations passées nous lèguent un nombre imposant de vieillards, les générations présentes huit cent mille enfants par an. Or, le nombre de producteurs est restreint. Les démographes, humoristes à leurs heures, mais humoristes noirs, estiment que la situation se rétablira en 1970. Il ne nous reste donc aucune illusion : le déficit ne peut que s'accentuer.

Que peut faire alors la Sécurité sociale? Pas grand chose. Le Parlement fixe le taux des cotisations et le montant des prestations, les médecins (sans aucune res-

ponsabilité bien entendu[1]), ordonnancent des dépenses que les caisses se doivent de rembourser. Puis, lorsque les recettes n'équilibrent pas les dépenses, fixées toutes deux en dehors de la Sécurité sociale, on se retourne avec indignation contre la malheureuse Institution qui n'en peut mais...

Des remèdes sont nécessaires; si les uns sont sérieux d'autres consistent en mots magiques, slogans d'une propagande facile qui frappent les badauds et ne résistent pas à l'analyse.

— Il y a le petit risque, la « dénationalisation du rhume de cerveau »; seulement, leur suppression entraînerait plus d'inconvénients pour la santé des ayants droit qu'elle ne procurerait d'avantages; aucune économie n'est négligeable, mais la diminution d'une charge équivalente à 0,7 % des salaires ne peut être aussi décisive que d'aucuns voudraient bien le faire croire.

— Il y a « les frais de gestion ». Le seul inconvénient est qu'ils se trouvent au minimum incompressible : 5 % des cotisations en assurances sociales et 3 % en allocations familiales pour faire tourner deux cent soixante-neuf caisses. Dans les Compagnies d'assurance, les frais de gestion atteignaient, avant la guerre, environ 25 % des dépenses.

— Il y a enfin « le scandale des châteaux ». Il est exact que des caisses ont pratiqué une politique somptuaire sans prendre garde d'ailleurs aux avis défavorables des organes de tutelle. Mais dans la majorité des cas, les affaires réalisées ont été honnêtes, souvent bonnes. Et pour ramener à leur juste signification les chiffres astronomiques que certains alignent, un simple calcul peut suffire : est-il plus onéreux d'acheter un terrain et de bâtir au prix élevé de la construction à l'heure actuelle ou d'acquérir une propriété, quitte à l'aménager par la

1. Or, dans un Service public, tout ordonnateur de dépenses est responsable.

suite ? Il n'est pas sûr que des économies se réalisent par le premier moyen.

Restent alors les remèdes sérieux. Certains esprits réalistes proposent d'augmenter les recettes et de diminuer les dépenses, formules classiques en matière financière. Pour accroître les recettes, il faudra, ou augmenter le taux des cotisations, ou faire appel au budget de l'État. La première solution est sujette à caution car toute action sur le salaire différé se répercute automatiquement sur le salaire direct. La seconde demande qu'on pose des conditions, car si rien n'est changé à l'état kafkéien de notre système fiscal, ce sera un plaisir de voir bientôt les malheureux assurés sociaux, contribuables par surcroît, donner d'une main ce qu'ils toucheront de l'autre : version nouvelle de la redistribution du revenu salarial.

La diminution des dépenses est soutenue par tous, mais les arrière-pensées de chacun sont différentes. Les uns l'assimilent à la suppression de certaines prestations; d'autres, un peu simples dans leur soif de logique et de justice, y verraient pour la Sécurité sociale un allègement des charges qui lui sont étrangères : l'allocation vieillesse aux vieux travailleurs agricoles, la participation à la construction d'hôpitaux qui servent à tous et surtout aux non assurés sociaux, les prix de journée de ces mêmes hôpitaux qui englobent des dépenses d'équipement effectuées pour tous les malades, les frais occasionnés par les spécialités pharmaceutiques, dont le prix sert à couvrir pour 64 % des marges bénéficiaires, les ordonnances des médecins qui ne le cèdent en longueur qu'aux papyrus antiques, toutes ces bagatelles qui, au total, représentent quelques milliards.

Car s'il faut un jour se résoudre à aménager les dépenses et à trouver de l'argent, ce peut être de bien des manières. Or, les réformateurs patentés de la Sécurité sociale ne sont pas toujours ceux qui touchent les plus faibles salaires, ni qui déclarent au fisc jusqu'au dernier

centime de leurs revenus : c'est là une simple constatation qu'il convient de ne pas négliger.

Juillet 1951.

JACQUELINE GRIFFON.

Une analyse politique des élections

Aux dernières élections les sept listes neutralistes de la Seine et de la Seine-et-Oise n'ont pas recueilli à elles toutes plus de quarante mille voix. C'est-à-dire rien. Pourquoi cet échec ?

Le neutralisme repose, entre autres, sur la conviction que ce pays dispose encore, s'il le veut et avec certains aménagements ou ménagements indispensables, de l'autorité suffisante pour promouvoir une politique indépendante des deux blocs. Or, beaucoup de Français ne le croient pas. Je dirai même qu'ils ne le croient plus depuis 1918. Ils ont eu alors l'impression que la France avait gagné la guerre à coup de force nerveuse. Cette impression s'est accentuée, après la Libération, attribuée plus aux Américains qu'à la Résistance. Le cocardisme ne mord pas. L'impression domine que c'est hors de France que les problèmes se règlent. Les coups du sort viennent de l'étranger. Et, au moment de mettre son bulletin dans l'urne, l'électeur moyen cherche la protection extérieure la plus efficace. Soit qu'il attende d'elle la réalisation d'une révolution sociale qu'il n'espère plus faire seul. Soit qu'il cherche le bouclier contre cette révolution ou, si elle a triomphé, l'appui pour en effacer les traces. Cette recherche d'une protection étrangère est d'autant plus anxieuse qu'il croit a la guerre. Il y est résigné, secrètement, comme à l'issue fatale de toutes les rivalités d'empires, et, à mon sens, légitimement. Qu'une médiation puisse reculer l'échéance ne retient pas son attention, puisqu'il n'a pas confiance dans l'efficacité de son pays, ne s'y raccrochant que sporadiquement lors de tensions exceptionnelles, sous l'in-

fluence de la peur. Je vois là un affaiblissement caractérisé du sentiment patriotique. Ceci n'est pas contraire à l'épanouissement d'une vanité nationale pour laquelle il n'est pas de catastrophes au monde dont la France ne doive être. Toute argumentation que ce pays, au cas de conflit déclaré, pourrait rester en dehors, rencontre des fronts butés. Qu'il n'y ait jamais eu de guerre vraiment mondiale, que l'abcès de fixation du futur conflit est peut-être ailleurs, paraît incompréhensible. Car la France affaiblie reste le centre du monde et doit partager tous ses maux. Il est vrai qu'aucune tradition de neutralité, comme en Suisse ou en Suède, n'apporte son soutien affectif, et que, somme toute, les Français, naturellement anarchistes, ne conçoivent un gouvernement que pour la guerre. Chacun sait bien qu'en temps de paix cela ne sert de rien. Alors pourquoi voter ?

Qu'on ne me fasse pas dire que tous les électeurs français, moins les quarante mille en question, sont antipatriotes ou vaniteux. Bien nombreux sont ceux, en effet, qui ont cherché dans les anciens partis le maintien de la souveraineté nationale par d'autres voies. De plus j'imagine que cet électeur sortant de l'usine ou du bureau, auquel le neutraliste jette, sans préparation, à la fois qu'il faut renoncer au Pacte Atlantique, faire des concessions au désir d'émancipation des populations d'outre-mer, suspendre les hostilités en Indochine, interprète qu'on veut tout lâcher, que c'est là du crypto-communisme. Il vote contre, comme d'ailleurs le crypto-communiste qui, c'est bien clair, met dans l'urne le bulletin du parti. Et s'il pousse plus loin son examen, est-il satisfait de cette critique par en haut, intellectuelle, du stalinisme? Ne garde-t-il pas l'impression que, sur le plan pratique du syndicalisme, qui conditionne sa vie de chaque jour, le neutraliste est resté l'allié des agitateurs extrémistes ? J'ajouterai encore que les savantes explications techniques sur le plan Marshall, qui serait un jeu d'écriture inutile, n'ont pas prise sur l'électeur qui pense, en gros : Quand on a trouvé quelqu'un qui paie pour vous, on le garde. Pour terminer la critique de la doctrine, aux yeux de l'électeur, ou plutôt ici sa présentation, je signale que les neutralistes ont trop laissé de côté, durant la campagne, la notion d'Europe. J'entends qu'elle a été dangereusement compromise, à Strasbourg, avec le Bloc Atlantique. Il n'en reste pas moins que l'infrastructure économique

d'une Europe unie serait moins pro-américaine que celle qui prévaut. L'union est même peut-être la condition de l'indépendance. Il aurait fallu avoir le courage de le dire, quitte à remonter un courant d'antipathie.

D'autres ont décrit les tendances générales du scrutin récent. On remarque, d'abord, un recul de l'ensemble des partis de gauche (la S.F.I.O. perd 20 % de ses voix, le M.R.P. 54 %, au profit de la droite, par rapport à la consultation de 1946). Une des explications est que les abstentions ont été, cette fois, à gauche. Ne pourrait-on pas dire alors que ce n'est pas tant le neutralisme qui a été battu que son aspect gauchiste ? Ne voit-on pas, en effet, des indépendantistes de droite, R.P.F., être élus en grand nombre ? N'y a-t-il pas là une conception de la défense du capitalisme français en face de l'américain ? Ce recul de la gauche pose d'ailleurs un très grave problème. Tout semble se passer comme si le pays éprouvait une désaffection pour le règlement des problèmes sur le plan général, donc gouvernemental. Dans la condition actuelle, c'est renoncer à la démocratie économique qui n'est, finalement, pour la justice, qu'une redistribution du revenu national, donc une intervention du politique dans l'économique. C'est pour n'avoir pas repensé ces problèmes que toutes les tentatives de gauche dissidente (et la dernière en date, celle des neutralistes) ont échoué. J'ai élevé, il y a trois ans environ, ma faible voix pour évoquer ces difficultés et proposer des solutions. Mais je n'ai pas rencontré, non plus que quelques amis, la moindre compréhension, fût-ce l'ombre d'une attention. Il n'en reste pas moins que les difficultés sont là, plus précises que jamais. Dans le cas particulier des élections du 17 juin, il aurait fallu dissocier la politique intérieure, dont chacun choisit à son gré les méthodes, dont le caractère reste que ses éléments sont bons, ou mauvais, dans tous les pays du monde (l'élévation du standing de vie est bon, l'oppression est mauvaise, partout), de la politique extérieure, dont l'appréciation varie d'un pays à un autre (tel pacte favorise tel participant plus que l'autre. Il y en a toujours un de roulé). On aurait vu alors clairement que le neutralisme est une politique extérieure. C'est évident, mais on l'a oublié. Laquelle politique extérieure n'est valable que si elle rallie la quasi-unanimité. Ce qui n'est certes pas le cas, mais ne pourrait le devenir qu'accompagné de positions diverses d'ordre intérieur, adaptées à l'éventail des opinions.

La seconde caractéristique de ce scrutin est que l'électeur a redouté, avant tout, de perdre sa voix dans de petites formations. C'est pourquoi il n'a pas voté pour le Cartel des Gauches Indépendantes ni pour aucune liste neutraliste. Certes, on peut perdre sa voix dans un grand parti. J'ai l'exemple d'une liste M.R.P. sur laquelle treize mille voix ont été perdues puisque, superflues à la tête de liste, elles n'ont pas suffi à faire élire le second. Malheureusement l'argument n'est pas valable électoralement, n'étant évident que le scrutin acquis, c'est-à-dire trop tard. Quel responsable accepterait, d'ailleurs, pour une meilleure distribution des votes entre des listes proches, de voir réduire la masse de ses électeurs, c'est-à-dire son prestige ?

Mais le plus grave défaut de la campagne neutraliste a été son inadaptation aux principes d'une consultation électorale. Il ne faut pas poser à l'électeur les vrais problèmes. Il n'aime pas cela, quels que soient ceux-ci. La défense des activités de telle catégorie de citoyens (par exemple des importateurs de coton pour une région donnée), pose des problèmes précis. Mais on n'a jamais pu réunir un nombre de voix valable sur l'exposition de ces intérêts eux-mêmes, quelque puissants et diffusés qu'ils fussent. Les contacts se font plutôt avec l'élu. D'autre part, on ne peut pas réussir une campagne axée principalement sur la politique extérieure. Les communistes n'ont peut-être perdu 10 % de leurs électeurs que pour avoir trop parlé de la paix et du pacte à cinq. Et, règle générale, pour être élu, il faut ou être soutenu par un grand parti classé, intégré à la vie publique, ou jouir d'une position politique locale. Or, dans la région parisienne que nous étudions, il n'y a pas de vraie position locale. Le maire d'une importante localité de banlieue n'est pas aussi notoirement connu que son collègue de province. La population, trop mouvante, ou occupée ailleurs, ignore souvent son nom, comme maire en tout cas. Il obtiendra, toutes choses égales, dix fois moins de voix personnelles. De plus, il ne faut pas confondre position politique locale à Paris avec réputation très parisienne. On va écouter et applaudir le brillant penseur. Mais on ne l'envoie pas au Parlement. Quant au parti, il faut qu'il soit connu, ce qui manquait encore à nos neutralistes, lesquels groupés récemment n'avaient pas de presse quotidienne. Or l'électeur qu'ils pouvaient tenter était préoc-

cupé que sa voix ne profitât ni aux gaullistes ni aux communistes. Entre les deux, il choisissait au petit bonheur la chance de ses déceptions ou de ses indulgences. Mais il préférait un vote résigné, relativement sûr, compte tenu des évolutions limitées d'un groupe organiquement constitué, à l'aventure que représentent des personnalités hors cadre. Jusqu'où iront ces étoiles filantes ? Qui sort sur la gauche S.F.I.O. peut finir stalinien. Qui s'échappe sur la droite peut se révéler un futur Malraux. Ce genre de candidatures a quelque chose de fasciste. Dans ce sens, on peut dire que les élections élgislatives sont des épreuves de fidélité entre les partis. Or les neutralistes étaient tous des infidèles.

En résumé, l'analyste politique, capable d'intéresser des militants, devrait pourtant étudier attentivement la mentalité de l'électeur, objet final, en démocratie, de ses évaluations. Il n'est que temps de commencer.

JACQUES NANTET.

Auto-stop

Pour beaucoup, l'auto-stop est l'ultime manifestation du sans-gêne contemporain.

Et pourtant, supposez que vous ayez à concilier deux obligations financièrement contradictoires : celle, par exemple, d'acheter parfois quelques livres et celle d'entreprendre un voyage nécessaire. Que feriez-vous ?

Vous tenteriez sans doute d'assumer conjointement ces deux devoirs.

C'est ici que vient s'insérer l'auto-stop. Il m'a permis l'an dernier de faire près de deux mille kilomètres pour deux cent trente-deux francs et, cette année, je suis rendu à mille sept cent quatre-vingts kilomètres pour cent quatre-vingt-sept francs.

Six ans d'usage m'habilitent à formuler quelques réflexions pour une meilleure utilisation de ce mode de transport un peu exceptionnel.

En partant, dis-toi bien que personne ne te doit rien. Pense que tu vas marcher seul et terminer ta journée, écrasé de fatigue, trente ou quarante kilomètres plus loin.

Si donc quelqu'un te dépasse sans tourner la tête, ne nourris dans ton cœur aucune acrimonie : pourquoi cet homme ferait-il attention à toi ? Mais salue-le au passage d'un sourire et d'une prière.

Ne t'arrête pas sur la route pour attendre sans fatigue une bonne occasion. Marche toujours, gagne tes kilomètres à la sueur de ton front. Ne stationne jamais par paresse.

Ne t'inquiète pas de savoir quand tu seras rendu à destination : le jour et l'heure sont dans les secrets de Dieu. Ne dévie pas de ton chemin par caprice, marche avec obstination et tu arriveras en temps opportun. Tu verras même que parfois la bonté du Seigneur te fera pulvériser les horaires de la S.N.C.F.

Ne sollicite pas l'aide d'automobilistes à l'arrêt : ils sont moralement contraints de te prendre. Sur la route, au contraire, ils ont l'avantage; s'ils stoppent, ce sera librement.

Et puis, si tu veux être parfait, attends d'être fatigué pour faire signe : tu auras souvent la joie de voir des chauffeurs ralentir pour te demander : « Vous allez loin comme cela ? » La bosse que fait le sac sur ton dos est un appel à la charité.

Quand une auto s'arrête pour te recueillir, étonne-toi intérieurement, émerveille-toi chaque fois : c'est un service gratuit qui s'offre, une gêne sans contrepartie qu'un homme s'impose pour toi.

Delahaye-grand sport ou « taxi de la Marne », voiture américaine ou goudronneuse, montes-y avec le même sourire : c'est juste le secours dont tu avais besoin maintenant et que le Seigneur t'envoie.

Une fois embarqué, sois simple : si on t'interroge sur ton voyage, ne raconte pas d'histoires. Dis franchement : « Il me fallait aller à tel endroit, je n'avais pas d'argent, alors je suis parti par la route. »

N'assomme pas ton conducteur sous l'avalanche de tes aventures antérieures. Chaque fois que tu le peux, tais-toi et écoute-le.

Tu apprendras ainsi des tas de choses : le rythme de travail

d'un chauffeur de camion, les trois manières qu'ont eues les fraudeurs pour écouler les billets de cinq mille francs, l'histoire d'un maquis du Limousin.

Un représentant de commerce t'exposera les manies de la clientèle et les fluctuations du pouvoir d'achat. Le directeur d'un centre de redressement te fera participer aux espoirs et aux soucis que lui causent ses jeunes délinquants. Des élèves officiers te parleront de leur école et un pilote d'Air-France t'entretiendra de sa ligne.

Tu auras peut-être même la joie d'échanger tes pensées sur Dieu avec un Hindou musulman.

Tu rencontreras à coup sûr de magnifiques générosités : il t'arrivera, en traversant Le Mans par un soir d'accablante chaleur, d'entendre une femme inconnue te dire : « Monsieur, si vous allez loin, je peux vous prêter mon vélo. » Et quand tu lui auras avoué que cinq cents kilomètres te séparent du but, elle insistera pour que tu prennes un verre de vin.

Ou bien ce sera un Anglais qui, pour ne pas risquer de t'humilier devant d'autres personnes, te laissera descendre de voiture et courra après toi pour te proposer de payer ton voyage en chemin de fer : « Cela ne me gênera pas beaucoup, vous savez. »

Un gros négociant t'avouera : « Ce que j'ai, ce n'est pas mon seul travail qui l'a acquis. C'est aussi celui de beaucoup d'autres. En vous aidant, je rends au bien commun un peu de ce que Dieu m'a donné. »

Tu trouveras des exemples d'authentique charité : « Jamais je n'ai laissé personne sur la route sans le prendre. » Ou bien un jeune ménage insistera pour que tu t'arrêtes chez eux et que tu partages leur repas.

L'auto-stop ainsi conçu n'est plus seulement un mode de transport économique. Il devient spirituellement avantageux : pour celui qui le pratique, il est une ascèse (essayez, vous verrez) et un contact enrichissant avec des frères inconnus; pour les automobilistes, il est l'exercice de la charité : « Je marchais sur la route et tu m'as recueilli », s'entendront-ils dire au jour du Jugement.

G. DU P.

AZIMUTS

« *The American Ecclesiastical Review* a eu, ces derniers mois, le privilège d'ouvrir ses pages à deux théologiens américains distingués, pour un débat des plus importants à notre époque. » Ainsi s'exprime à la page 451 du numéro de juin de cette même revue un troisième théologien américain, que je n'ai aucune raison de ne pas croire distingué. Voici les trois vedettes, par ordre d'entrée en scène. En septembre 1950, le P. Shea attaque le P. Murray, S. J., théologien de grande classe, plusieurs fois cité ici. En mai 1951, le P. Murray donne au P. Shea, dans *A. E. R.*, une réplique qu'il reproduit, sauf quelques détails sans importance dans *Theological Studies* de juin. En juin aussi, J. C. Fenton résume dans *A. E. R.* la controverse, pour ne pas donner raison au P. Murray, et pour appeler à la rescousse les juristes scolastiques. Voilà déjà de quoi mettre l'eau à la bouche, le pied à l'étrier, ou la main à la plume, selon l'idiosyncrasie des théologiens. Mais je ne vous ai pas dit le thème du débat. Le plaisir de discuter est si souvent sans commune mesure avec l'enjeu. L'enjeu pourtant est ici, comme on l'a dit, important et de soi et quant à nous, pour scolastiquement parler. Il s'agit de l'idéal objectif des relations entre l'Église et l'État. Est-ce pour l'Église le statut privilégié de religion d'État, ou doit-elle n'attendre de lui que le soin d'assurer sa liberté ?

Shea et Fenton sont pour la religion d'État, comme le veut, disent-ils, l'enseignement traditionnel des papes et des juristes canonistes. Leur thèse, c'est que l'État a toujours un devoir objectif d'accepter et de professer le catholicisme comme sa propre religion officielle. La démonstration repose sur un double fait : La vérité que les sociétés, aussi bien que les individus, sont obligés de rendre à Dieu un culte conforme aux directives (préceptes et rites) de la vraie religion, et la vérité non moins importante que le catholicisme est la seule religion vraie.

L'exposé du P. Murray comporte une partie positive (*Theological Studies*, pp. 155-167), suivie d'une partie critique (*ibid.*, pp. 167-178). Dans la première partie, appuyé sur les textes, y compris ceux de Léon XIII, et proposant au passage les définitions de la « société civile », du « corps politique », de l' « État » et du « gouvernement », il développe sa thèse que je vais résumer trop brièvement. Elle fait de l'Église l'État une application seulement, historiquement conditionnée, — et il montre comment — d'un principe plus large : l'Église veut avant tout sa liberté, qui inclut une certaine primauté, et qui cherche la concorde et la coopération avec l'État. Ces principes ne peuvent changer, mais comme leur application dépend malgré tout du partenaire avec lequel elle doit composer, il s'est trouvé que, à certaines époques et pour certains régimes, ces principes se sont institutionnalisés dans l'Église d'État, compromis historiquement explicable, mais dont on ne saurait faire l'idéal.

Il faudrait pour cela que le régime politique en question fût le meilleur et que les intérêts de l'Église fussent au mieux sauvegardés par la formule. Or il reste à prouver que sous ces aspects l'État autocratique se défende mieux que le démocratique actuel devant la raison et le christianisme.

Dans la partie critique, Murray étudie le syllogisme où Shea pense résumer l'enseignement de Léon XIII : l'État a le devoir objectif, comme créature de Dieu, de rendre à son auteur un culte conforme à la vraie religion, d'accepter et de professer la vraie religion avec son credo, son code et son culte; or le catholicisme est la vraie religion; donc, dans une société catholique, le catholiscisme doit être religion d'État. On se trouve ici en face de deux valeurs : la valeur cogente de l'argument pris en soi, la valeur d'autorité qui lui vient de sa proposition par Léon XIII. Murray, en cet article, s'attachera peu à traiter cette dernière question : il y reviendra plus tard, et déjà, en passant (p. 163), il a signalé que l'enseignement de Léon XIII, en ce domaine, est conditionné, ce dont on ne saurait lui faire grief, par la conjoncture de la fin du XIXe, et que Pie XI et Pie XII ont développé son enseignement. « Aussi bien un argument, dit-il (p. 167), n'a de valeur que celle qu'il a... L'autorité papale elle-même ne peut faire qu'une conclusion porte plus loin que ne l'autorisent ses prémisses. » Mieux vaut donc étudier d'abord l'argument

en soi, la mineure, que le catholicisme est la seule vraie reli gion, ne souffre pas difficulté entre catholiques. Restent l majeure et l'inférence. Ne pouvant résumer l'argumentatio si serrée de Murray, je dirai qu'elle me paraît tourner autou de deux questions : Que sont objectivement les devoirs reli gieux de l'État; par quoi se définit une « société catholique »

Shea a souligné surtout les devoirs cultuels et confession nels de l'État. Murray distingue deux sortes de devoirs d l'État envers Dieu : le culte divin au sens strict et le servic de Dieu. Le premier principe de l'Église en ce domaine est qu l'homme, sous toutes ses formes de socialité, est obligé d servir Dieu. La « société civique » et toutes ses formes subsi diaires, « le corps politique, l'État et le gouvernement », son toutes sujettes de la loi de Dieu. C'est-à-dire que toute form de socialité est obligée de servir les normes de bien inhérente à son idée, et qui s'y trouvent déposées par Dieu, l'auteur d la nature. La question du culte social offert à Dieu est péri phérique par rapport à celle-là, quelque grande que soit s propre valeur parmi les symboles dont se nourrit la sensibilit civique; et son extension n'est pas un signe nécessaire qu l'État serve Dieu au premier sens, et qu'il soit bon.

Maintenant, lorsqu'on parle de l'État dans ce contexte qu'on en fait, comme Shea, une créature de Dieu, quel sen donne-t-on à ce mot d'État ? Si, comme le préfère Murray on considère l'État comme

un complexe d'institutions, une fonction, un appareil d'action, e quel sens peut-il faire un acte de foi, ou professer une religion L'État est-il sujet de la « lumière de foi » ? Il est clair que l P. Shea a de l'État un concept hypostasié qui rend plausible cett manière de parler. Dans mon concept, dont je crois pouvoir démon trer qu'il est sain, l'État n'est pas une hypostase. Vous pouvez dire si vous voulez,... que l'État est une personne morale, mais seule ment au sens qu'il appartient à l'action humaine, qui, comme telle doit être guidée par l'intelligence et la volonté. Mais cette qualit fictive de personne qu'on donne à l'État par une sorte d'analogi d'attribution ne le rend pas capable d'un culte de foi. Comme je l dirai plus loin, l'État, comme complexe organisé d'institutions, doi avoir souci de la religion, il ne peut agir « comme s'il n'y avai pas de Dieu », et... ses représentants officiels, attentifs aux symbo lismes civiques, devraient parfois participer par des actes au culte religieux. Mais l'État, je le répète, ne peut faire des actes de foi » (p. 171).

Le P. Murray repose la même question un peu plus loin avec un des détails intéressants (p. 173) :

L'expression « la nature de l'État », telle qu'on l'utilise en tout ce débat, dégage une certaine nébulosité. On peut, bien sûr, lui donner un sens acceptable, mais souvent elle amène à transférer l'État dans l'ordre de la substance. Il serait préférable de dire que l'État a certaines fonctions naturelles, certaines formes d'activité qui lui sont propres, qu'il tient de nature, et de la loi naturelle à quoi il doit son origine. Le problème qui a toujours tracassé les philosophes politiques est de connaître avec précision ce que sont ces fonctions, jusqu'où doit s'étendre le fonctionnement de l'État... La *cura religionis* (souci, soin de la religion) est certainement une fonction de l'État, mais le problème est de savoir quelles *formes* doit, par nature, prendre cette *cura* ? Quelles formes sont inhérentes à l'idée même de la connexion politique ? Lesquelles ont été assumées par l'État en conséquence de l'idée spéciale qu'il se fait de lui-même ?... Lesquelles ont été historiquement déléguées à l'État par l'Église ?... Lesquelles lui a-t-elle concédées comme des privilèges ?... Lesquelles ont été purement tolérées par l'Église ?... Je suis porté à dire qu'en ce qui concerne le souci que l'État doit prendre de la religion, la seule forme inhérente à l'idée même de la connexion politique serait le souci de la liberté de la religion, lequel, dans l'hypothèse de la fondation de l'Église, doit s'étendre au souci de la liberté de l'Église. Tout le reste est histoire.

Sans doute une insistance peut-elle être proposée au P. Murray : il parle ici de l'État dans le sens où il l'a défini en le distinguant de la société civique, du corps politique et du gouvernement, distinctions peu familières au langage ecclésiastique courant. Mais la société civique et le corps politique, — qui en est l'organisation politique en vue du bien commun de cette société, et qui comme tel appelle l'État, lequel a son tour exige un gouvernement, — société civique donc, et corps politique, n'appartiennent-ils pas à un ordre antérieur à celui de l'action, n'y retrouverait-on pas davantage de la substance, et ne pourrait-on leur transposer plus proprement ces obligations cultuelles et confessionnelles, dont parle le P. Shea ? J'avoue désirer vivement que les théologiens compétents traitent le problème suivant : Aux collectivités « naturelles », la famille, la communauté civique, et, si l'on veut, l'école qui relève des deux, à ces collectivités naturelles,

comment s'appliquent les obligations de la morale révélée ? Qu'exige en effet celle-ci dans sa réalisation propre ? La foi, le baptême et le sacramentalisme qui en découle, et l'obéissance aux préceptes et conseils révélés, le tout supposant un usage normal de la raison éclairée par l'Esprit, et exigeant l'emmembrement dans l'Église. Pour appliquer ce schéma aux collectivités comme telles, il faudrait savoir d'abord si la tradition exige cette application, ensuite, si elle la veut totale ou partielle, si, par exemple, certains conseils ou préceptes du Discours sur la Montagne, en tant qu'ils « mystifient » le décalogue, sont séparables de la foi ou du baptême, et applicables à une collectivité comme telle.

En d'autres termes, il existe deux sortes de réalités humaines proprement surnaturelles : l'une collective, l'Église, l'autre individuelle, le catholique. Parmi les réalités naturelles voulues de Dieu, il en existe de personnelles et des collectives. Comment rendre, ou surnaturelles, ou seulement catholiques, ces collectivités, si Dieu ne nous a point laissé de révélation sur ce point ? Sera-ce en leur transposant les structures spécifiques de l'Église ? Si on le refuse comme une concurrence déloyale, sera-ce en leur transposant les exigences et comportements propres à la personne catholique ? Mais comment transposer à une collectivité comme telle des comportements personnels comme la foi, le baptême, avec le culte catholique, les préceptes et les conseils, et sans doute la vision béatifique ?

A cette question le P. Murray voit trois manières de répondre. L'une c'est de dénommer catholique la collectivité où le catholicisme est religion d'État. A quoi j'objecterai qu'on semble alors supposer que la collectivité ait, comme collectivité, la foi qui lui fera voir que le catholicisme est la vraie religion; et là j'attends quelques précisions. Au P. Murray il suffit d'avancer que le P. Shea ne peut, sous peine de pétition de principe, recourir à cette définition de la « société catholique », puisqu'il veut déduire de la société catholique l'exigence de la religion d'État. Selon la seconde définition, serait catholique

une société dont les structures institutionnelles tireraient leur schème inspirateur de ce que dicte la raison et la nature, des conclusions dérivées de la considération des aspects sociaux de la personnalité humaine, données dans l'enseignement de l'Église comme les prin-

cipes rationnels gouvernant l'ordre social : principes de justice... de charité sociale... fonction de « subsidiarité », la liberté personnelle, la liberté d'association. Pour être catholique, cette société devrait en outre appliquer proprement les principes éthico-théologiques que sont la liberté de l'Église, la concorde et coopération entre l'Église et l'État (p. 175).

A cette définition qui sourirait au P. Murray, le P. Shea risque, dit-il, de faire grise mine, car on ne la voit guère réalisée dans les États d'ancien régime où le catholicisme était religion d'État. Ne demeure donc au dit P. Shea que le troisième critère : Société catholique signifie territoire à population catholique, ou à majorité catholique, ou territoire dans lequel la pression sociologique est exercée par un pouvoir catholique. Tous concepts statistiques ou barométriques dont on se garde de chiffrer le pourcentage, le degré, pour indiquer à quel moment la religion d'État est exigée. A ce procédé, le P. Murray porte les derniers coups en marquant la différence entre « population » et « peuple » et qu'il ne suffit pas d'ajouter l'épithète catholique à une population pour la transformer en peuple. Il le prouve théoriquement et par quelques références historiques; mais qu'il réduit au minimum, réservant à un autre article de montrer la place de l'enseignement de Léon XIII dans le développement de la tradition catholique.

Dans sa plaidoirie pour le P. Shea, J. C. Fenton avance quelques arguments polémiques contre la réplique du P. Murray. Celui-ci, selon celui-là, avancerait un concept d'État différent du concept scolastique, et sans en avertir. Je laisse ceci aux compétences, comme le fait d'ailleurs Fenton, dont j'attendais qu'il proposât la sienne. Il reproche aussi au P. Murray d'avoir dit « qu'une inférence immédiate de la vérité théologique et éthique à l'ordre de la loi constitutionnelle est en principe dialectiquement inadmissible ». Si c'est vrai, dit J. C. Fenton, nul individu ni société ne serait *hic et nunc* obligé à quelque devoir que ce soit, en aucun ordre d'activité humaine. Mais j'ai cru lire chez des scolastiques, et même chez saint Thomas, une distinction entre les préceptes positifs (II^{a} II^{ae}, 33, 2) et prohibitifs, qui se pourrait ici appliquer. D'ailleurs, le P. Murray l'a, en termes plus détaillés, si nettement dit, pages 171-172, que je ne comprends pas

l'instance de Fenton (p. 457). Murray dit, en effet, que l'acte d'établir le catholicisme comme religion d'État n'est pas un acte religieux ni, de la part de l'État, un acte de foi en l'Église; c'est un acte de loi positive. Or la loi positive, selon un précepte cardinal de la jurisprudence scolastique, doit obéir à un double critère : non seulement moral et religieux, mais encore social; elle doit avoir en vue le bien commun et ne peut réussir à le promouvoir que par une juste mesure d'adaptation aux circonstances concrètes de temps et de lieu, de caractère national, de traditions et coutumes existantes.

J. C. Fenton ajoute que, même si les anciens régimes avaient manqué gravement à leurs devoirs d'État primordiaux, comme le laisse entendre Murray, ce n'est pas une raison de regretter qu'ils aient rempli leurs obligations vis-à-vis de Dieu et de la vraie religion. Sans doute, mais on peut bien regretter que leur vraie religion ait été par là enveloppée dans le même discrédit que leur politique, et comme dit l'Écriture, que le Nom de Dieu ait été blasphémé à cause d'eux parmi les nations. Et puisqu'on tient que les états chrétiens obéissent à l'Évangile, n'aurait-on pu signaler aux rois très catholiques une facile application de Matthieu, v, 23.

A titre de diversion, le problème apologétique des États Pontificaux au début du XIXe siècle pourrait être évoqué ici, et à qui veut réfléchir à certains contre-coups d'un volontaire très indirect, comme disent les moralistes de la religion d'État, en des circonstances, il est vrai, particulières, il n'est pas sans intérêt d'offrir les lignes suivantes d'un historien catholique, L. Halkin, parues à la page 93 de *La Revue Nouvelle* de juillet :

> les difficultés et les malheurs de Pie IX ne furent pas sans influencer fortement son absolutisme doctrinal. Plus il se sentait affaibli temporellement, plus il éprouvait le besoin de renforcer l'autorité et le prestige du Saint-Siège. De là le fameux *Syllabus* condamnant les erreurs contemporaines; de là le Concile du Vatican et la définition du dogme de l'infaillibilité pontificale... En 1870 le présent est sombre, le pouvoir temporel est absolu; l'alliance de l'Église et des rois n'existe plus. Le pape prisonnier s'adonne à un programme de réaction outrancière, sans rien calculer, sans rien prévoir...

Pour en revenir, après cette aimable diversion, à nos théologiens américains, et pour en finir avec eux, je voudrais

répondre à l'objection que J. C. Fenton envoie, dès le début de son article (p. 452), à travers la théorie de Murray. Si ce dernier a raison, dit-il en substance, nos étudiants en théologie et en droit ecclésiastique public ont été tristement déçus depuis quelques siècles. Pour les consoler je leur dirai qu'ils ne sont pas les premiers. Faut-il rappeler que Boniface VIII allait plus loin que Gélase, lequel ajoutait bien un peu à l'Épître de Paul à Timothée. Léon XIII parle un autre langage qu'Innocent III. Bellarmin a mis une considérable sourdine à Gilles de Rome, et nos canonistes, certains du moins, auraient scrupule à invoquer, comme Isidore de Séville, la nécessité des pouvoirs séculiers dans l'Église « pour imposer par la terreur de la discipline ce que les prêtres sont impuissants à prévaloir par la prédication ».

Voilà une méditation bien austère pour des vacances, et qui en outre a le tort de ne me plus laisser de place pour louer, comme je l'aurais voulu, le récent Supplément aux *Cahiers Universitaires Catholiques* (84, rue d'Assas, Paris). Un autre fascicule contiendra les images du pèlerinage de Rome, celui-ci vous offre les beaux textes du P. Dabosville, de Roger Pons, de P. Mesnard, de H. Marrou, d'A. Latreille; ils ne m'en voudront pas que dans cette revue, je recommande la conférence de Pierre Jouguelet sur « la vie intellectuelle du chrétien dans l'Église ». Je voudrais en outre que cette publicité rédactionnelle me fasse pardonner les phrases maladroites de mon compte rendu du pèlerinage (*La Vie Intellectuelle*, mai, pp. 56-57), qui semblaient faire à la Paroisse Universitaire des critiques qui s'adressent à d'autres; critiques qui ne portent pas sur le fond, et qui d'ailleurs ne sont que « très personnelles », comme l'a dit un éminent rédacteur de *La Maison-Dieu* (n° 26).

Pour finir cette année d' « azimuts », je vous ferai une confidence, évoquée par une récente histoire du *Tablet*. Un nègre du Libéria, ayant volé une vache, la ramenait chez lui, tout confus; confus non d'avoir volé, mais d'avoir au bout de la corde une bête d'une valeur tellement supérieure à celle de l'homme qui la tirait. En liant pour vous les citations de ces « azimuts », j'ai souvent eu la même impression.

A.-Z. SERRAND.

PORTRAIT

ARNOLD SCHOENBERG

Le 16 juillet 1951, on apprenait la mort d'Arnold Schoenberg décédé à Los Angeles des suites d'une longue maladie. C'est un homme étrange qui disparaît ainsi, un grand théoricien qui a révolutionné cinquante années durant le monde musical, un compositeur en qui certains voient le prophète de la musique de l'avenir, en tout cas un maître incontestable dont les leçons ne cesseront d'être fécondes, même pour ceux qui les rejetteront.

Arnold Schoenberg naquit à Vienne le 13 septembre 1874, d'origine juive. A douze ans, il jouait du violon fort bien et composait des duos qu'il interprétait avec son professeur. Ayant quitté le lycée avant même d'avoir achevé ses études pour se consacrer à la musique, il prit quelques leçons de contrepoint avec Alexandre de Zemlinsky et ce fut là le seul enseignement qu'il reçut. Toute sa vie, ce fut un autodidacte. Il se mit alors à écrire de grandes œuvres où l'on découvre encore l'influence de Wagner et de Gustav Malher, et peu à peu s'achemine vers une nouvelle technique de composition atonale, jugeant les formules tonales trop usées. Ainsi naquirent entre autres le sextuor Nuit transfigurée, *les gigantesques* Gurrelieder *pour soli, chœurs et orchestre, le poème symphonique* Pelléas et Mélisande *et de nombreuses pièces de musique de chambre. Dès cette époque, vers 1906-1908, de jeunes compositeurs attirés par sa personnalite*

vinrent se soumettre à son enseignement, notamment Alban Berg *et* Anton Webern. *Cette première époque aboutit à deux œuvres très importantes, les* Cinq pièces pour orchestre, op. 16, *et le célèbre* Pierrot lunaire, *un cycle de vingt et une mélodies sur des poèmes d'Albert Giraud, écrit en 1912, qui fut fort discuté lors de sa création, mais qui exerça une influence durable, même en dehors de l'école de Schoenberg, notamment sur des maîtres tels que Ravel, Schmitt ou Bartok.*

La guerre semble avoir provoqué en lui, en même temps qu'une rupture dans son activité créatrice, une évolution de sa pensée. Il se consacra à l'enseignement, créa un séminaire de composition et n'écrivit pas une note jusqu'en 1923; c'est alors que naquirent la technique sérielle et les premières œuvres dodécaphoniques.

En 1925 il fut nommé professeur à l'Académie des Arts de Berlin où il succédait à Busoni; en mai 1933 il démissionna et gagna les États-Unis. Il enseigna successivement au Conservatoire Malkin de Boston, à l'Université du Sud de la Californie et à l'Université de Los Angeles.

Arnold Schoenberg avait un masque de philosophe émacié, volontaire, un long nez d'un axe très ferme, un regard dur et aigu. Il semblait de glace, mais comme tout grand doctrinaire, une passion ardente animait ses travaux. Profondément dédaigneux de ce qu'on pouvait penser de son œuvre, il n'a cessé de rechercher une vérité qui soit à la fois personnelle et universelle; mais avec cette belle abnégation que l'on découvre chez beaucoup de penseurs germaniques, il n'a pas craint de laisser finalement s'éteindre le caractère puissamment personnel de l'émotion qui étreignait les Gurrelieder, Pierrot lunaire *ou* Pelléas et Mélisande *pour atteindre à l'inhumanité mathématique du système rigoureux qu'il érigeait et où il lui semblait voir une vérité universelle.*

Il est difficile de parler des partitions de Schoenberg, car on les entend rarement, notamment celles de la

période sérielle. On ne joue guère que les premières, qui sont d'un abord et d'une exécution plus aisés, mais qui ne permettent pas de juger en toute sérénité de la valeur de ses théories. Celles-ci, par contre, sont bien connues et c'est sur elles que depuis vingt-cinq ans on discute avec acharnement. Mais il faut souhaiter que des auditions plus fréquentes permettent de jeter sur ce débat une lumière essentielle.

Tout l'effort de Schoenberg tend à élargir la conception de la musique européenne qui, pendant le XVIIIe et le XIXe siècle, reposait sur une base presque exclusivement tonale. Le chromatisme de Tristan *rongeait déjà ce système qui n'admettait que les gammes majeures et mineures. Schoenberg a voulu étendre à l'échelle des douze sons chromatiques (c'est-à-dire, si l'on considère un piano, l'ensemble des touches noires et des touches blanches dans une octave) la structure de ses œuvres; jusqu'ici en effet, toute partition reposait sur une gamme privilégiée qui n'admettait de rapports, par un jeu de modulations, qu'avec des gammes voisines. Désormais, toutes les lignes et toutes les agrégations sonores allaient être permises. L'ensemble des sons de l'échelle chromatique devait avoir droit de cité dans une même œuvre.*

Il y avait, certes, quelque chose de grandiose dans cette libération de l'univers sonore, dégagé de toutes les lois d'évolution anciennes. Mais sous cette forme, on ne pouvait aboutir qu'à l'anarchie. La musique devenait une sorte d'échiquier sans couleurs et sans limites, où les pions, tours, fous, dames ou rois, pouvaient se déplacer à leur guise. C'était la négation de l'œuvre d'art qui avant tout est un choix.

Il devenait donc urgent de tracer de nouvelles règles. Dodécaphonique (c'est-à-dire ouverte aux douze sons de l'échelle chromatique), la musique de Schoenberg se fit sérielle. *Ne se raccrochant à aucune règle d'usage ou d'oreille, le compositeur édicta alors une règle arbitraire : le nouveau royaume serait régi par des séries de*

douze notes différentes (celles de l'échelle chromatique) placées dans un ordre choisi par le compositeur, mais qui devraient être toujours redites dans le même ordre et jusqu'à épuisement de la série entière, ceci pour donner à l'œuvre sa direction et sa cohérence, comme une gigantesque voie lactée au milieu de ce ciel constellé d'astres épars. Et pour achever la configuration de son ciel par des figures extérieurement privilégiées le musicien préconisait des variations de la série par divers procédés harmoniques et contrapuntiques dans le détail desquels il serait trop long d'entrer. Les règles, dans son esprit, étaient impératives et l'absolue cohérence de son système lui paraissait d'une nécessité aussi impérieuse que les lois qui régissent la marche des astres.

La musique sérielle redevenait donc un domaine fermé et la libération schœnbergienne se terminait en prison. Le théoricien était allé trop loin, poussé par la logique de sa découverte, mais le musicien ne pouvait le suivre, et après avoir écrit des œuvres de stricte obédience, il ne put s'empêcher, pendant son séjour aux États-Unis, de transgresser ses propres lois en écrivant des œuvres franchement tonales ou qui, du moins, admettaient quelques accommodements avec la tonalité.

Il est certain que cette grande expérience incarnée en toute une vie de labeur surhumain, aura rendu un grand service à la musique en la délivrant totalement d'un respect aveugle de la tonalité. Mais il n'en est pas moins vrai que sous la forme d'une doctrine stricte, le dodécaphonisme est inacceptable, car il aboutit à tracer de nouvelles frontières dans ces espaces illimités qu'il s'était donnés, en écartant toute autre forme de langage. De plus, et c'est là l'objection la plus grave, il semble que Schoenberg n'ait pas tenu compte d'un fait essentiel : c'est que la musique est faite pour être entendue et qu'elle est faite pour exprimer quelque chose. Or cette méthode de composition purement arbitraire est faite pour

l'œil, pour la jouissance de l'esprit qui suit le rigoureux et noble développement des lignes musicales sur le papier, mais l'auditeur n'en retire pas la même impression d'harmonie. Il est perdu dans un monde qui n'est pas le sien; il se moque bien de ces règles qui ne laissent plus de place à l'inspiration personnelle, aux nécessités de l'expression. Le chromatisme intégral *n'est pas sa dimension sonore, pas plus que les géométries non-euclidiennes ne délimitent son espace.*

La supériorité du langage tonal réside en ce qu'il est conforme à la finalité de la musique, qu'il est né d'expériences humaines, d'un long usage; ses rapports ne sont pas arbitraires, ils représentent une perpétuelle accommodation des besoins expressifs des compositeurs à ceux des auditeurs. Il a une signification qui s'est façonnée peu à peu, non sans heurts parfois, car toutes les annexions mélodiques, contrapuntiques ou harmoniques ont été l'objet d'une conquête que les musiciens ont réussi à imposer à leur public. Et l'on pourrait, je crois, comparer la musique traditionnelle, avec toutes ses expressions modernes, à une langue vivante qui sans cesse s'enrichit de nouvelles expressions tout en abandonnant des locutions vieillies et usées, et assimiler le langage sériel à une langue artificielle telle que l'espéranto, langue mort-née parce qu'elle n'a pas de racines profondes dans aucun peuple et que la logique de sa structure ne saurait impressionner, ni émouvoir ceux pour lesquels elle n'a pas été conçue.

D'un point de vue strictement musical, ces discussions n'ont d'ailleurs qu'un intérêt relatif. Seule une expérience directe et prolongée de la musique de Schoenberg pourra déterminer s'il avait raison. Peut-être cependant cette délimitation des problèmes soulevés par son œuvre aura-t-elle fait entrevoir la noblesse de cette existence et la grandeur austère de Schoenberg.

Pour parachever ce portrait, nous emprunterons à Schoenberg lui-même cette hautaine déclaration qui, tout

en éclairant le sens de son effort, caractérise bien le personnage : « J'ai voulu atteindre tous ceux qui cherchent leur salut personnel dans la voie du juste milieu. Car elle est le seul chemin qui ne mène pas à Rome. Or ceux-là s'y engagent qui, gourmands, grapillent des dissonances, voulant ainsi passer pour modernes, mais n'ont pas l'audace d'en tirer les conséquences, conséquences qui résultent non seulement des dissonances elles-mêmes, mais aussi, et bien plus encore, des consonances qui les ont précédées. Il en va de même pour ceux qui pratiquent parmi les dissonances une sélection de bon goût, sans pouvoir rendre compte des raisons pour lesquelles leur propre cacophonie serait permise et celle des autres défendue, pour ceux aussi qui, sans « aller aussi loin », n'expliquent pas pourquoi ils vont tout de même jusque-là, et enfin pour les pseudo-tonalistes, qui croient pouvoir se permettre tout ce qui ébranle la tonalité, pourvu qu'à l'occasion, bonne ou mauvaise, ils fassent, par un accord parfait, profession de foi de compositeur tonal[1]. »

JACQUES LONCHAMPT.

1. René Leibowitz, *Schoenberg et son école*, p. 117 (Janin, éd.).

ARTS — LETTRES — LIVRES

Henri de Toulouse-Lautrec

Agé de trente-sept ans, infirme et refusé, Henri de Toulouse-Lautrec mourait en 1901. Sa vie d'artiste a rempli cette fin de siècle à laquelle tant de rêves sont attachés, tant d'illusions qui expriment, dans un style très particulier, son paradoxe de grandeur et de misère. La rétrospective qu'hébergent l'Orangerie et la Bibliothèque Nationale se place sous le signe du bi-millénaire de Paris; elle concentre en elle seule une époque et un esprit. Toulouse-Lautrec sut leur être fidèle en leur donnant une forme précise et indélébile qu'il nous est interdit d'ignorer.

Un certain penchant à la facilité nous inciterait à ne voir en Toulouse-Lautrec que le vengeur de sa propre difficulté à vivre, une sorte de mauvais génie, un trouble-fête démasquant la joie fallacieuse et le décor ivre d'une société hypocrite et ardente au plaisir. Ne connut-il que la femme de volupté, ne régna-t-il que sur un monde dilapidé où la conquête d'un instant est loi ? Ce serait mal le juger que de le croire.

Toulouse-Lautrec commence par faire de la médiocre peinture. Ses chevaux de courses et de promenades s'enlisent dans une couleur conventionnelle. Parfois une de ces bêtes se dresse plus hardiment. La ligne s'affirme, se brise et se rassemble. On devine la verticale dominante des portraits de Jane Avril ou l'anguleuse ferveur d'Yvette Guilbert. Mais il fallut que le sens de la vie lui fût révélé par autre chose que par le paysage facile et tyrannique d'une existence de fils de famille. Et c'est là que naît le paradoxe : les « maisons » de Montmartre et l'art, l'amour triste et la tendresse créatrice. Qui donc put-il aimer assez pour le faire vivre avec des traits, des couleurs voilées ou ardentes, des accents de noblesse glis-

sés sous le masque de l'ironie ou de la fatigue ? Il conduit ses personnages jusqu'au hiératisme. La lithographie achève de l'obliger à des formes pures, nettes, à des contours précis, à des démarcages qui ne souffrent l'équivoque du pastel ou l'intime satisfaction d'une palette nuancée. Quel amour fut suffisamment fort pour le contraindre à rendre chaste le *Baiser* d'une seule nuit ? Celui d'un quartier ou d'une légende, d'un milieu qu'il avait adopté ou reconnu ? Ou l'amour de l'art, d'une traduction qui devienne une transformation lumineuse et acerbe à la fois ? Équivoque et acerbe; amour et lumière. Les mots se mêlent et s'affrontent sous une interrogation mystérieuse. Un indice peut-être nous tiendra lieu de réponse. Le détail oublié par le lecteur d'un roman policier; détail qui, à la fin du livre, explique tout et fait regretter au chercheur son inattention. Je veux parler de la bicyclette, de la culture physique, aussi curieux que cela puisse paraître.

1895, Toulouse-Lautrec fréquente le vélodrome « Buffalo », se passionne pour le cyclisme en compagnie de Tristan Bernard.

1899, sorti de la clinique Saint-James à Neuilly, il tente une cure de culture physique.

Dans sa jeunesse le cheval faisait son modèle préféré; le cirque, avec son animation corporelle, l'attire également. La passion de la bête, du corps musclé, de la chair forte se lient dans les portraits de la *Goulue*. Sa saveur encore transparaît dans ses robes, amples et passagères. Les gants ne font pas que recouvrir, mais exaltent les bras d'Yvette Guilbert ou de May Milfort. Les corps, aimés pour eux-mêmes, pour leur vertu captile — et non pas, comme chez Rubens, en raison d'une libéralité magnanime et dispendieuse — deviennent utiles. Ils ignorent la gratuité. Il y a chez Toulouse-Lautrec une sorte d'économie de l'effort physique, un point de rencontre entre la volonté et l'abandon, une règle de jeu dont le « Salon » est l'expression la plus ordonnée, la plus dénuée de rêve ou de faste. L'amour se résume en un équilibre, les formes de l'art équivalent à une équation entre la réalité et le besoin de dépassement. La caricature atteint à l'intuition, le vulgaire à un sens humain où la santé n'est pas dupe de son ardeur et la bassesse de son inertie. Il ne chante pas un *Miserere*, ne s'apitoie ni glorifie. Les sports du cabaret et ceux

du champ de courses, Aristide Bruant et Maurice Joyant, se parent d'un regard de conquérants; ses femmes sont faites pour la victoire, même éphémère, répétons-le. Mais conquêtes et victoires restent des exercices d'assouplissement.

L'intimisme de Toulouse-Lautrec n'est qu'un cadre, le décor dans lequel se meuvent ses héroïnes. Mais lorsque *La femme qui relève son bas* nous nargue de son spectacle insolent, lorsque *La Clownesse* assise, les jambes écartées, rêve à je ne sais quelle jeunesse perdue, ce décor disparaît. Plus tendu que Degas, plus franc que Vuillard, qui ne se dépare jamais de cette intimité, il n'efface rien et laisse apparaître le mobile intérieur d'une attitude, le mécanisme d'une mimique ou l'attente d'un effet de pose. Franchise psychologique, servie par une netteté picturale fortement étudiée.

La structure verticale des toiles de Toulouse-Lautrec, les étonnantes arabesques dont il découpe la surface satisfont pleinement à l'équilibre très français qu'il cherchait en tout. Équilibre entre le corps et l'esprit, l'un contrebalançant l'autre. L'excès de caricature soutient la vérité, la satire rend les choses vivantes. Son crayon ne veut ni émouvoir ni plaire, son art n'a de sens que sur le plan de la réalité. Toulouse-Lautrec tient de la gauloiserie, Rabelais et Daumier sont de sa lignée. Mais l'influence des Japonais et le modern-style, la ligne serrée, exquise, et la langueur des relans des expositions universelles achèvent en rigueur un goût pour l'imprécision et relâchent du même mouvement la corde trop tendue de sa volonté d'expression. Les dessins et lithos de la Bibliothèque Nationale sont significatifs à cet égard.

Mais par delà ces corps et leur utilité, par delà les chansons et les quadrilles, il y a un esprit, quelque chose qui vous pince à vif, qui n'appartient plus au bien ni au mal, des existences nées sur le papier et sur la toile, des jaunes et des violets, des rouges veloutés et des noirs en épingle, l'image sans reproche du demi-monde.

PH. SECRÉTAN.

La paix exaltée

1. *La Pierre d'achoppement,* par François Mauriac (éd. du ocher).
2. *Le Voyage de Patrice Périot,* par Georges Duhamel Mercure de France).
3. *L'Art de François Mauriac,* par Nelly Cormeau (Gras-et).

Des deux façons d'être inactuel, celle qui tient à l'altitude : celle qui tient au dépaysement, François Mauriac excelle ans la première autant qu'excelle Georges Duhamel dans expérience de l'autre. Mauriac, Duhamel, disons tout de uite que nous les aimons trop pour ne pas les aimer même nactuels : il a suffi que notre adolescence se soit tour à tour econnue dans l'épouvante de Salavin, dans l'exaltation 'Yves Frontenac. Il a suffi de cette fraternité. Rien de ce ue leurs créateurs peuvent écrire ne nous sera désormais ndifférent. Ce n'est pas assez dire, il est vrai, si nous par-ons du Mauriac de *La Pierre d'achoppement* [1] et du Duhamel le *Patrice Périot* [2]. Car voilà que de cet empyrée de la gloire t des ans, de cette vieille coupole du quai Conti où ce qui e passe nous semble venir d'une autre planète, voilà que ous les deux se penchent sur les éphémères problèmes de notre demi-siècle.

Problèmes du politique et du religieux : éphémères, oui, lans les formes qu'ils épousent à l'heure présente. Car le gouvernement des hommes, mais aussi la vénération des choses saintes ont des traits successifs, un visage passager. Et nous n'en finirons jamais de les connaître, sans doute parce que nous n'en finissons jamais de nous connaître. « Si j'avais à recommencer ma vie, confesse Mauriac, je mettrais à dissimuler ma foi chrétienne autant de soin que j'ai dépensé d'effort pour la monter en épingle. » Ce tardif aveu naît de la découverte que la religion, dans une vie de romancier, entre

avant tout comme un agrément, une façon de se délasser — « une auge commode où aller se nettoyer, de temps à autre de la crotte qu'une âme répandue dans le monde ramasse quotidiennement. Cela est sincère et ne vise guère qu l'auteur.

Mais il va bientôt s'en prendre à autrui (de cette manièr incisive qui est la sienne, sans toutefois justifier l'épithète d pamphlétaire sous laquelle un cœur aussi frémissant que l sien ne saurait battre plus d'une seconde) — innombrabl autrui, puisqu'il part des « candidats à la sainteté », d quelques moines des grands Ordres et, qu'en passant par ce religieux qui publient une « revue si intelligente et si mo derne » (notre curiosité l'emportant sur notre modestie, faut il demander à Mauriac si c'est à *La Vie Intellectuelle* qu'i reproche d'affronter la doctrine catholique avec le mond profane ?) il aboutit à cette vieille femme dont la main caresse avant l'obole, la statue de saint Antoine de Padoue.

Passons là-dessus, car nous serions plutôt enclins à trouve timides ces coups de fouets. Tel est bien le visage transitoir de la religion, dont Mauriac dit lui-même qu'il n'altère pa la réalité évangélique. Brisant la gangue, décapant le joyau et le considérant avec cette passion et cette rigueur qui lu sont propres, il rappelle une phrase de Groethuysen : « On ne comprend pas pourquoi la musique s'arrête jamais. » I ne la rappelle d'ailleurs que pour affirmer la continuité d cette musique-là, qui est, à son regard, la Grâce. Il la défini peu après comme l'orchestration de notre destin, ou encore selon le mot de Charles Du Bos, comme une *paix exaltée*.

C'est ici qu'intervient Duhamel. Dans l'âme de Patric Périot que ses amis pourchassent, dans l'esprit harassé du biologiste agnostique, Duhamel loge cette remarque : « Quand un être est possédé par une foi, quand il est tenu par un équilibre, que peut-on demander de mieux ? » Un *équilibre* une *paix exaltée*, une *musique ininterrompue*, est-ce donc cela la Grâce ? A nous posée, la question n'appellerait-elle poin une autre définition ? Ceux d'entre nous qui avions quinze ans au moment de la guerre d'Espagne, et qui, depuis quinze ans, ne connaissons de la paix qu'une pâle effigie, pensent-ils vraiment que l'adoration du Père en esprit et en vérité soit aussi sereine et, si l'on peut dire, aussi passive ? Je sais bien que telle n'est pas, au fond, la pensée de Mauriac ni, peut-

re, la nostalgie de Duhamel. Il n'empêche que l'un parle
: la foi avec une tranquillité dont nous savons, sans doute,
u'elle fut conquise à la pointe du glaive, mais que, précisé-
ent, à l'heure qu'il est, elle est bien conquise, et fortifiée,
inexpugnable, presque... Quant à l'autre... Mais veillons
ne pas troubler le mystère des approches divines : il y a
nt de chemins par où Dieu peut atteindre une âme !

S'il est plus mouvant, le problème politique exige cependant
oins de finesse. Mauriac l'aborde carrément par l'oppostion
ctuelle du marxisme et du christianisme. Opposition irré-
uctible sur le plan doctrinal, bien sûr. Irréductible aussi à
échelle des groupes constitués. Mais non sur le plan ou
our reprendre la tournure pascalienne) dans l'ordre de la
arité. « La main tendue au communiste, écrit-il, doit l'être
e personne à personne... » Et, faisant allusion à la Mission
e Paris : « Voici venus les jours du prêtre, homme pareil
ux plus pauvres, vivant de leur vie, mêlée à eux, camarade,
ère, exposé à toutes les tentations, donné, coupé de toute
pparence d'honneur humain. » Celui-là peut œuvrer au
oude à coude avec les marxistes, reconnaît l'auteur de
enitrix, sans duperie ni d'un côté ni de l'autre.

Qui a épousé le parti des opprimés, demande le héros de
eorges Duhamel, peut-il être dupe ? Réponse affirmative, et
'est la première partie du roman. Ne doit-il pas accepter
'être dupe ? Peut-être. C'est la deuxième partie. Y a-t-il des
imites à cette acceptation ? Lesquelles ? La fin du roman
épond : Il importe de s'arrêter dès l'instant que, par leurs
tratagèmes, les dupeurs trahissent la cause dont ils se disent
es défenseurs. Tel est le *voyage* accompli par Patrice Périot.
Au bout duquel croupit une amertume telle qu'il ne reste
qu'à appeler la mort ou à se jeter en Dieu. Avec l'aide de
on fils Thierry, Patrice Périot choisit la seconde fin. Peut-
être parce qu'elle seule permet un rachat total, une utilisa-
ion — qu'on nous passe le mot — une utilisation des restes.
Oui, même des déchets. A la parole paulinienne : *Tout pro-
fite à qui aime Dieu,* n'est-ce pas saint Augustin qui ajoutait :
« *etiam peccata* », *même les péchés ?*

Je trouve dans *L'Art de François Mauriac* [3] un passage de
Jacques Rivière que cite Nelly Cormeau (on nous pardonnera
de si peu puiser, et si vite, dans un ouvrage assurément
sincère, complet et dévotieux : mais nous n'arrivons décidé-

ment pas à aimer cette sorte de témoignages définitifs). I catholicisme, écrivait Rivière, « possède une espèce de pouvo de scandale. Jésus fut un objet de scandale. Sa doctrine e demeurée telle : elle défend le mal, mais ensuite elle l'accept elle hait le péché, mais elle le prend en elle ».

Voilà bien où se rejoignent Mauriac et Duhamel, — et c quelque génération que nous soyons, voilà en définitive c des auteurs auréolés nous redeviennent fraternels.

MAURICE CHAVARDÈS.

L'expansionnisme intellectuel

1. *La Littérature*, par Claude-Edmonde Magny, in *Cin quante années de découvertes* (Éd. du Seuil).
2. *Histoire du roman français depuis 1918*, par C.-E. Ma gny (Éd. du Seuil).
3. *Procès du héros*, par Pierre-Henri Simon (Éd. du Seuil).

Ce qui marque le XIXe siècle, plus que ce grand mot de romantisme, c'est Chateaubriand découvrant l'Amérique, Victor Hugo et Schlegel le moyen âge, les Français l'Angleterre, les Allemands l'Orient, tous amorçant un brassage des cultures d'où sortira l'intelligence de l'Europe. Benjamin Constant et Mme de Staël sont des Européens, pour la première fois en France; Heine est un Européen, pour la première fois en Allemagne : première création du mariage des cultures et premier terme d'un mouvement sur lequel nous pensons encore. En 1951, nous faisons mieux, car c'est de lui que nous vivons, obéissant à un mariage plus vaste, à une interpénétration des civilisations. Entre ce dernier terme et le premier, entre ces deux sauts au delà des frontières, nous nous sommes nourris d'un expansionnisme intellectuel s'exerçant métaphysiquement, historiquement et géographiquement.

Claude-Edmonde Magny[1] relève dans notre littérature con-

mporaine : 1) l'écroulement des structures solidifiées (roman thèse, roman nourri d'une psychologie fermée); 2) le brasge, dans une même œuvre, des mythes, des époques, des ux les plus divers (Proust, Joyce, Claudel, Eliot; 3) la fidéé au mouvant et même à l'aquatique (la Seine d'Apollinaire, Liffey de Joyce, la Tamise d'Eliot, la mer normande de oust, l'Adriatique de Rilke, l'Océan de Claudel ou de Virnia Woolf); 4) la destruction de la conscience individuelle. Pareille unité n'est pas exempte d'un antagonisme extrêement net. Claude-Edmonde Magny ne manque pas d'obrver, d'une part, une involution de la littérature, de plus plus secrète et difficile, et, d'autre part, le rétablissement la communication, l'affranchissement des barrières. C'est le sort d'une littérature à la fois internationale et réservée un public capable d'accéder à son niveau de difficulté. Doue caractère qui provient de ce que les civilisations et les ouches d'une même population sont pareillement perméables; pparente contradiction que Claude-Edmonde Magny résume insi : « La littérature, prenant conscience d'elle-même, s'afrme comme remise en question du monde. »

Or le monde n'est pas autre chose, essentiellement, que événement soumis à l'intelligence de l'homme afin qu'il en re — là est le choix qu'il a à faire — ou bien un motif de rogrès sur lui-même ou bien une raison de refuge et de fuite. Mais on peut dire que la littérature contemporaine s'est abituée à l'événement avant même qu'il ait pris le visage ténant qu'il garde aujourd'hui. L'événement, c'est ce qui èse sur les frontières, c'est l'irruption de l'étranger dans le ational; c'est le règne de Hegel et de Kierkegaard, de Nietzsche, de Marx et de Freud. Ce n'est pas seulement Larbaud et Morand ni seulement « Claudel à Pékin », « Joyce préférant Zurich à sa Dublin natale, Rilke campé à Duino ou à Muzot, mais certes pas à Prague », c'est surtout un brasage général, un métabolisme européen et bientôt mondial qui étire les concepts, distend les systèmes. Par rapport à une littérature de mouvement, de déplacement, d'affolement des points cardinaux, le surréalisme semble à Claude-Edmonde Magny [2] un bon exemple de stagnation et un fortin de plus dans la « ligne Maginot » de la littérature particulière à la France de Poincaré.

1930 est la charnière. De 1918 à cette date, la littérature

est à l'image d'une vie économique et sociale facile : elle e nombreuse et moyenne, elle est plate. « Les années 1918-19 sont une période d'expansion, de diastole. L'hégémonie de France de Poincaré s'étend (ou semble s'étendre) sur l'E rope. Aussi le roman français, pour la première fois da son histoire, s'adjuge-t-il le monde. » Les diplomates Moran et Giraudoux, l'Européen Drieu la Rochelle, Larbaud rayonnant, l'Anglais Maurois, le Norvégien Bedel, autant d voyageurs. Les normes traditionnelles explosent peut-êtr mais suivant les quelques rares personnalités. « Dans deuxième période, au contraire, c'est la systole, le repli ment. » Temps de l'inquiétude, de la déréliction. Mais, en réa lité, c'est là, entre 1930 et aujourd'hui, qu'a lieu la véritab expansion, car c'est l'époque où il n'est pas de littératu sans un fond socialo-métaphysique. Avant était l'optimism du moins l'accord entre l'homme et le monde. Maintenan cependant que seul le réel semble digne, le monde est regard en ennemi.

Claude-Edmonde Magny montre facilement que beaucou de romanciers de la première décade (Rivière, Radigue Lacretelle, Schlumberger, Chardonne) écrivent des roman dont la forme est celle même qu'illustrèrent Chamfort, L Rochefoucauld ou Vauvenargues. Ce sont des moralistes Contre-preuve : Lacretelle considère La Rochefoucauld comm un romancier et Chardonne transforme ses romans en recueil de pensées. Par ailleurs, on voit Roger Martin du Gard s'en fermer dans son œuvre sans pouvoir en sortir, Mauriac s faire le romancier de la passivité, Giraudoux instituer un ro mantisme triomphant et Proust chanter la gloire de la réclu sion : jugements bien trop absolus, à l'emporte-pièce. Mai Claude-Edmonde Magny marque bien le statisme de cett littérature. Toutefois c'est du sein de ce statisme, c'est chemi faisant et à force de creuser au-dessous d'elle que cette litté rature s'annexe deux fonctions jusqu'ici réservées à la scienc et à la religion, la connaissance du réel et la communicatio avec l'absolu. De là, bien que partant de très loin, nous allon vers la littérature existentielle, à laquelle l'homme demand tout, au totalitarisme. Proust, par un agrandissement subi des dimensions, rend possible « le roman protestation cosmi que de Guilloux ou de Céline, le roman expérience phénomé nologique de Sartre, le roman mythe de Queneau ».

Jugeant par rapport à ces dernières œuvres, nous voyons ieux pourquoi le roman d'avant 1930 était statique : c'est u'il ne faisait jamais que jouer une seule possibilité d'expan- on sur deux. Tel Paul Morand, exemple d'expansion hori- ontale; tel Jean Giraudoux, exemple d'expansion verticale. vec Malraux et Sartre; l'expansionnisme intellectuel est à on comble, le roman se répandant dans toutes les dimen- ions du monde et de l'homme, dans le cosmos comme dans a mort, dans la géographie comme dans l'histoire, dans l'or- re métaphysique comme dans l'ordre physique. Comparer n héros de Malraux à un héros de Montherlant fait apparaî- re le premier, non seulement vivant, mais vital et le second, on seulement étriqué, mais ni sérieux ni probant. Et pour- ant, autant celui-là est affamé de directives, autant celui-ci st plein de règles à donner. Héros moral et héros moraliste, à est la différence. Il n'est que de lire Pierre-Henri Simon[3] our la bien saisir. « L'héroïsme de jeu » de Montherlant, l'héroïsme d'angoisse » de Drieu la Rochelle, « l'héroïsme le culture » de Jean Prévost portent la trace de débats et de ouffrances, mais qui pourrait dire qu'ils mettent en question u en ordre les problèmes vrais, l'homme vrai, le monde vrai ? Pierre-Henri Simon, qui est l'un des meilleurs lecteurs que ous ayons, montre le mensonge de Montherlant, celui d'un omme se mentant d'abord à lui-même, le mensonge aussi le Drieu la Rochelle, à la fois plus digne et plus méprisable parce qu'il fut celui d'un homme voulant vivre jusqu'au bout son propre personnage. Quant à Jean Prévost, qui participe plus qu'un autre à son époque d' « objectivité », c'est-à-dire le moralisme, seules le sauvent et le placent hors d'une pa- resse humaine, une incomparable sincérité et cette belle vocation de surpassement qui le rapproche de Saint-Exupéry. Certes, il faut aimer Jean Prévost : à qui est-il plus difficile de s'élever et de pratiquer le dépassement qu'à celui qui vit une époque plate et confortable, avec de plus la manie d'en- seigner l'altitude ?

GABRIEL VENAISSIN.

THÉATRE

Chronique

M. Hubert Gignoux et le Centre dramatique de l'Oue ont donné à l'Athénée *Barberine* de Musset et *L'École d Femmes* de Molière, *Les Chevaliers de la Table rond* légende bretonne réalisée et même « surréalisée » à la scè par le poète très peu breton Jean Cocteau, *La Mégère app voisée* de M. Henri Grangé d'après le canevas d'un certa Shakespeare.

C'est une erreur d'accueillir les troupes des centres pr vinciaux dans une des salles les plus parisiennes par le sty de son architecture et de son ornementation. Comme leu camarades de l'Est, du Centre et de Toulouse, M. Hube Gignoux et ses comédiens montent leurs spectacles dans d cadres trop différents de celui-ci, théâtres de sous-préfectu ou même un peu moins. La grandeur et le luxe doré de décor qu'est la salle de l'Athénée nuisent à l'intelligente sin plicité des décors de la scène, accusent l'inexpérience plusieurs acteurs, éteignent les effets d'une jovialité paysann ou d'une certaine naïveté dans le merveilleux qui sont mieu adaptées à l'esprit des tréteaux. Bien des jugements sévèr n'auraient pas été prononcés si le juge avait siégé simpl ment à l'Œuvre ou au Théâtre Montparnasse.

L'École des Femmes dépasse les moyens de cette comp gnie : n'empêche qu'elle promène en Bretagne un spectac fort honorable avec une Agnès mieux qu'honorable et qu'el a révélé avec brio à bien des Parisiens *La Critique de l'Éco des Femmes*. La dernière partie des *Chevaliers de la Tab ronde* est une réussite. Le pseudo Shakespeare a déchaîn toute la troupe et montré où est sa vraie vocation. Ce n'es point si mal. Car, où en sommes-nous dans la capitale Quelques faits invitent à poser la question.

A commencer par le fait que les compagnies provinciales occupaient la scène de l'Athénée précisément parce que M. Louis Jouvet ne l'occupait pas : nul besoin de déranger M. Jouvet pour lui demander les raisons de ses trop longues vacances : crise d'auteurs, répondrait-il.

A continuer par le fait que, dans une courageuse et vigoureuse interview donnée à *Combat*, M. Jacques Hébertot a menacé de fermer son théâtre : crise de public : « ma clientèle n'a pas d'argent ».

Les signes ne manquent pas permettant de préciser le sens de ces deux faits.

Quand la Comédie-Française a pris en charge l'Odéon, on vit d'abord sur la scène du Luxembourg *Asmodée* de François Mauriac, *La Reine morte* de Montherlant, *Les Temps difficiles* de Bourdet. Ensuite vinrent *La Robe rouge, Le Président Hautecœur, Madame Sans-gêne,* que rejoint aujourd'hui *L'Homme que j'ai tué* de M. Maurice Rostand. Disons tout de suite que cette pièce à des mérites. Son auteur a fait bien pire! D'abord le sujet est fort beau : la pièce ne sera pas mauvaise du seul fait que la beauté du sujet révèle aussi des qualités de cœur et émeut en nous le sens de la grandeur. Un soldat français a tué un soldat allemand : l'image du mourant ne le quitte plus; sa vie intime est désormais envahie par un remords qui est une curiosité. Qui est donc « l'homme que j'ai tué » ? Il retrouve la famille : un père, une mère, une fiancée; les circonstances l'amènent à laisser croire qu'il était un ami français d'Hermann; à mesure qu'il découvre la pureté et la noblesse de sa victime, il l'aime comme un frère et voici qu'on l'aime comme un autre enfant. Quand la fiancée découvre la vérité au moment où, ne pouvant plus supporter son remords et son mensonge, il va se tuer, elle lui montre le devoir qui sera son expiation : « Puisque vous avez tué leur fils, remplacez-le. »

Bien sûr, nous sommes dans un monde où une jeune fille murmure : « Cette tombe, c'est le paysage essentiel de ma vie »; où une femme dit à son mari : « Ne te retire pas ainsi dans ce mutisme forcené. » Mais le style est relativement sobre et dramatiquement la pièce se tient. Ce qui est grave, c'est que les personnages, eux, ne tiennent pas et que leur absence de vérité charme le public. A cet égard, la perfection

inquiétante du jeu de M. Julien Bertheau et de M. Denis d'Inès est instructive : l'art n'est plus ici qu'artifice; le jeune premier pathétiquement torturé selon les recettes les plus éprouvées, le noble vieil Allemand dont la « composition » réalise une espèce d'absolu dans l'ordre du « faussement naturel », reconnaissons qu'ils touchent le public et que l'ancien Odéon retrouvé répond exactement au goût de « l'usager ».

Ajoutons aussitôt qu'il ne s'agit pas de ridiculiser « l'usager » de l'Odéon, les spectacles de famille et les corsages aux manches longues : le goût de « l'usager » est-il si différent à l'Atelier où a triomphé *Colombe* de M. Jean Anouilh ?

Bien sûr, si *Colombe* était la première pièce d'un jeune auteur, on saluerait un futur maître du théâtre contemporain. On pardonnerait cette caricature de Sarah Bernhardt et l'on ne retiendrait que la drôlerie du dompteur dans la cage aux « monstres sacrés ». On reconnaîtrait la verve satirique du pastiche des pièces en vers alexandrins qui fleurissaient au temps des équipages. On justifierait ce dernier tableau qui défie l'irréversibilité de l'histoire et, au moment où un amour se défait, nous ramène brusquement à l'époque où, dans la joie de sa naissance, il se disait éternel.

Mais M. Jean Anouilh n'est plus un jeune auteur. Sa vision pessimiste du monde n'est plus le signe d'une jeunesse inquiète et d'une vitalité éprise de lucidité : c'est maintenant un système de concepts philosophiquement durcis et dramatiquement commodes. Nous connaissons le menu : crudités, sauce piquante, tripes (il y a tout un couplet sur les tripes dans *Colombe*). Avec M. Maurice Rostand, c'est le romantisme qui survit : avec M. Jean Anouilh, triomphe une espèce de romantisme à l'envers. On peut se demander si la Salle du Luxembourg est faite pour recueillir *L'Homme que j'ai tué* : mais à condition de se demander si l'Atelier doit devenir un Palais-Royal de l'avant-garde.

Quand une Allemande se dit plus proche des mères françaises qui ont perdu leur fils que des femmes de son pays que la guerre n'a pas crucifiées, le public de l'Odéon est bien naïf s'il admire sa propre largeur de vue et si son attendrissement lui semble être le signe d'une conscience évoluée : que dire alors du public de l'Atelier qui se tord de rire lorsque le mot de Cambronne et ses dérivés crépitent sur les lèvres de

Mme Marie Ventura avec les *er* transformés en *ar* ? Ces fils qui traitent leur mère de garce, ces ratés qui se roulent voluptueusement dans la boue, ces ingénues libertines qui prennent des airs d'Ève avant la chute, en quoi ces fantoches diffèrent-ils des bandits au cœur tendre, des ratés sublimes, des prostituées rachetées par l'amour qui furent les héros de l'ancien drame ? Sans doute, ces derniers essayaient de paraître vraisemblables pour qu'on les croie vrais : les premiers savent qu'ils sont des fantoches mais sous-entendent que l'invraisemblable peut être le déguisement du vrai. Ici et là, le résultat est identique : c'est un échec.

M. Serge Radine a étudié l'œuvre de M. Jean Anouilh « avec autant de pénétration que d'amitié ». Dans un recueil sur lequel il conviendra de revenir il parle avec peine d' « une descente graduelle » devant « une carrière maintenant consacrée » mais « acquise au prix d'une trahison de sa personnalité la plus authentique[1] ». Or M. Serge Radine avait écrit son essai avant *La Répétition* et *Colombe*... Pour ceux qui ont vécu l'histoire du théâtre entre les deux guerres, cet échec se situe dans un ensemble de faits dont il nous faudra bientôt prendre conscience : *Le complexe de Philémon* au Théâtre Montparnasse qui fut la dernière étape parisienne de Gaston Baty, *Colombe* à l'Atelier de Dullin, *La Répétition* chez Jean-Louis Barrault, relâche à l'Athénée de Jouvet, est-ce que cela ne signifierait pas qu'une ère s'achève, que le Cartel Jouvet-Pitoeff-Dullin-Baty n'a point de successeurs, que tout est à recommencer ?

Et, pour recommencer, peut-on compter sur M. Raymond Hermantier ? peut-on compter sur M. Sylvain Dhomme ? On le voudrait bien, mais...

Pourquoi ne pas dire que la compagnie Hermantier n'a cessé de décevoir, exception faite pour : *A chacun sa faim ?* La présentation des *Mouches*, de M. Jean-Paul Sartre, fut pénible : du moins y avait-il une pièce. Hélas! *Les Princes du sang* de M. Jean-François Noël découragent la sympathie. Interprétation médiocre, rôle principal hurlé, imagerie histo-

1. Serge Radine, *Anouilh, Lenormand, Salacrou, trois dramaturges à la recherche de leur vérité*, Trois Collines, Genève-Paris, 1951.

rique relativement facile au service d'un texte oratoire aux sonorités bien banales. Or, ce qui est grave c'est que ce spectacle était un acte de foi : un drame historique avec Richelieu sur la scène, de nombreux acteurs sur le petit plateau du Vieux-Colombier, des costumes Louis XIII, des changements de décors, bref tout ce que les directeurs les moins gênés financièrement et tout ce que les metteurs en scène les plus sûrs de leur métier évitent avec une prudence qui n'est pas nécessairement vertu. Comment, au moment de jouer une si grosse partie, M. Hermantier n'a-t-il pas vu qu'elle était perdue d'avance ?

De même, comment M. Sylvain Dhomme n'a-t-il pas senti que *Le chant de l'amour et de la mort* de Rilke ne se prête à aucune « mise en scène » et qu'il y a un monde entre un poème dramatique et un drame poétique ? Comment n'a-t-il pas compris qu'*Un homme de trop* de M. Georges Garampon est une œuvre fabriquée et qu'en faisant sur elle l'unanimité le Comité d'aide à la première pièce n'avait pu qu'encourager l'auteur à faire autre chose ?

Un dictateur perd sa dernière bataille. Ses « fidèles » l'abandonnent et le laissent dans une espèce de face à face avec lui-même : il semble que la solitude soit pour lui source de lumière et de grandeur : il découvre alors qu'il est un homme comme les autres et décide qu'il est un homme de trop; il ne fuit pas et se laisse abattre. « Il semble », car le dialogue obscurcit le sens de l'action; celle-ci piétine dans un monde de personnages aussi inconsistants que ceux de M. Maurice Rostand. La pièce est jouée au théâtre de la Renaissance mais ne signifie aucune renaissance du théâtre. La jeune compagnie comme le viel Odéon offrent à un large public ce que peut-être il désire : des images d'Épinal.

HENRI GOUHIER.

A propos du film sérieux

La saison d'été n'est pas favorable au cinéma. Les exploitants de salles savent que les week-end à la campagne leur font une concurrence irrésistible. C'est le moment où sortent à Paris toutes les fins de série, western au rabais et navets de toutes cultures. Signalons pourtant aux amateurs de cinéma que c'est aussi la saison des reprises et qu'il ne faudrait pas manquer l'occasion de voir ou de revoir *Les Enfants du Paradis, Les Visiteurs du soir, L'Éternel Retour, La femme du boulanger, Drôle de drame,* et *A nous la liberté,* tous films qui ont eu leur importance et leur influence. Nous n'avons pas si souvent l'occasion de voir de grandes œuvres de Carné-Prévert, Pagnol-Raimu, Cocteau-Delannoy ou René Clair.

Je voudrais attirer l'attention à propos de films récemment sortis ou présentés au référendum de Vichy (qui s'est tenu au début de juillet) sur l'importance grandissante et le succès auprès du public des films « sérieux ». Les commerçants du cinéma ont toujours répété que le public ne demandait qu'à « rigoler » et que la stupidité payait. Ce n'est pas toujours vrai et c'est de moins en moins vrai. La crise du cinéma est mondiale : le nombre des entrées baisse dans presque tous les pays. De nombreuses causes peuvent être invoquées. Mais ce phénomène financier amènera peut-être les producteurs à se demander si les spectateurs ne boudent pas le cinéma, parce qu'ils ont fini par s'apercevoir que les trois quarts des films se bornent à raconter toujours la même histoire, ou toujours les trois ou quatre mêmes types d'histoires. Il faut trouver du nouveau pour faire renaître l'intérêt. Mais on s'aperçoit alors que rien n'est plus monotone que la stupidité et que, pour trouver du nouveau, il faut traiter de vrais sujets, c'est-à-dire

des sujets sérieux. Ceci est vrai, paradoxalement, même dans le domaine du film comique, comme le prouve la série de films comiques anglais : leurs thèmes, la question posée, sont d'importance; la société, la vie collective y est mise en cause. Les plus grands comiques n'ont jamais procédé autrement et le cinéma découvrira sans doute un jour que les pantalonnades finissent par lasser.

Dans le domaine du film dramatique, *Demain il sera trop tard* est un bon exemple de l'intérêt que suscite un vrai problème quand il est habilement traité. Non que ce film soit un chef-d'œuvre du cinéma. Mais il vaut par son sujet qui, il y a peu de temps, aurait fait fuir tous les producteurs. Il s'agissait d'illustrer la nécessité et l'utilité de l'éducation sexuelle des adolescents. Deux jeunes et remarquables acteurs incarnent le garçon et la fille qui découvrent l'amour à la fois, très naïvement, dans les yeux l'un de l'autre et très dangereusement à travers tous les appels d'une civilisation aphrodisiaque : affiches, films, magazines. Les familles respectives s'en remettent au hasard pour régler la question. Une des meilleures scènes du film est peut-être celle où le père du garçon se décide à l'avertir, le prend à part et tergiverse et finalement parle de la pluie et du beau temps. Il ne peut pas se résoudre à leur parler, parce qu'il ne *sait* pas comment s'y prendre.

Il fallait à ce film une intrigue : elle se déroule dans une colonie de vacances mixte, souligne les dangers auxquels sont soumis les jeunes non avertis et illustre l'importance d'une éducation sexuelle franche et bien faite.

Sans doute faudrait-il souligner que l'éducation sexuelle ne consiste pas seulement à faire *savoir*, mais à apprendre à *vouloir*. Mais le film vaut surtout par les observations authentiques, les traits de vie courante qui mettent en valeur l'importance, l'urgence des problèmes. Film qui s'adresse plus aux parents qu'aux enfants et dont le meilleur résultat sera sans doute d'alerter le public sur la gravité de la question posée.

On sait que le référendum de Vichy a pour originalité de faire attribuer les prix par le public payant qui vote à la sortie de chaque projection. Il est significatif que, sur une dizaine de films étrangers présentés, les vainqueurs de la compétition aient été *Demain il sera trop tard* (réalisé en

Italie par le Français Léonide Mogny) et un film danois, *Le calvaire d'un enfant,* dont le sujet est aussi sérieux. Illustration de l'œuvre de la Croix-Rouge dans les pays dévastés par la guerre. Ce film n'est pas seulement une défense et illustration d'une œuvre charitable. Il met en valeur le devoir d'assistance à l'enfance malheureuse qui incombe à tous les pays qui n'ont pas souffert de la guerre (où se sont rétablis). Ici encore il fallait une intrigue pour retenir l'intérêt. Elle est beaucoup plus extérieure au sujet que dans *Demain il sera trop tard,* puisqu'il s'agit de l'amour d'un docteur de la Croix-Rouge pour une jeune Danoise qui ne comprend pas toute la grandeur de son action. Mais sans trop d'artifice, cet élément romanesque permet pourtant d'opposer l'égoïsme d'une vie heureuse à la générosité d'un véritable don de soi. La petite actrice danoise, qui joue le rôle de la rescapée des camps nazis accueillie, au Danemark, par une famille, est bouleversante de vérité du début à la fin du film.

On ne peut manquer de citer aussi, relevant de la même tendance à traiter au cinéma les problèmes graves, le film du Dr Pierre Thévenard, *Le vrai coupable.* C'est le problème moral et social de l'avortement qui est traité ici. Une intrigue policière sert, cette fois, de prétexte et de lieu à une très belle leçon de prophylaxie sociale. Film qui, lui aussi, atteint un double but : intéresser le public grâce à l'habileté de sa réalisation et le faire réfléchir par la seule valeur de son sujet.

Ces deux qualités ne sont hélas ! pas toujours réunies. Les bonnes intentions ne nuisent pas à la qualité d'un film, mais elles ne suffisent pas à assurer cette qualité. Que M. Teboul ait voulu faire un « bon film » sur le cancer et le charlatanisme qu'il suscite, on n'en peut douter. Mais il n'est que trop certain qu'il s'y est mal pris et que l'invraisemblance et l'artifice de l'intrigue du *Cas du Dr Gallois* font perdre au film toute la signification qu'il aurait pu avoir.

Nous sommes obligés d'en dire autant du dernier film de Maurice Cloche qui s'est fait une sorte de spécialité (honorable jusqu'à présent) de ce genre de film. Il était bon de porter au cinéma le problème du statut social des enfants illégitimes et de montrer l'injustice de *Né de père inconnu.* Mais l'indigence souvent risible de l'affabulation, la simplification schématique et fausse qui a présidé à la création des person-

nages, enlèvent au film toute portée profonde. Les idées que développe M. Cloche dans un discours qu'il fait prononcer par un des personnages du film sont justes. Mais le film est faux et sa réalisation bâclée. Nous voulons espérer que cet auteur, dont on peut attendre mieux, n'acceptera pas de gâcher les meilleures intentions par de mauvaises réalisations.

Dans le domaine du film sérieux comme dans tout autre on rencontrera des réussites et des échecs, des œuvres de valeur et des bandes maladroites. Mais il est significatif que, sur une période de quelques semaines, nous constations que le cinéma aborde sérieusement des problèmes aussi divers et aussi importants que l'éducation sexuelle, l'aide à l'enfance malheureuse, la lutte contre l'avortement, le charlatanisme médical et la situation des enfants illégitimes. C'est un nouveau signe que le cinéma, de plus en plus, prend conscience de la grandeur de son rôle.

Autre signe que nous ne pouvons passer sous silence : le succès rencontré par les journées d'études organisées par l'Enseignement libre sur le cinéma à l'école. N'est-il pas significatif que plus de huit cent cinquante participants soient venus étudier la question. Tous éducateurs ou professeurs comprenant une large majorité de religieuses enseignantes, prêtres et frères des Écoles chrétiennes. Pour que les films sérieux aient quelques chances de s'imposer, il faut d'abord considérer sérieusement le cinéma. Et commencer à l'école à former un public capable de choisir ses films et de les apprécier. Or le cinéma a jusqu'à présent été systématiquement ignoré par les programmes scolaires des trois ordres d'enseignement public ou privé. Les journées d'études qui viennent de se tenir montrent que la question est désormais passée chez les éducateurs et le besoin d'un enseignement du cinéma ressenti par tous.

J.-L. Tallenay.

DOCUMENT

LETTRES REÇUES A PROPOS DE L'ARTICLE : « LES CHRÉTIENS N'ONT-ILS RIEN A DIRE ? »

Nous ne publierons que quelques lettres reçues, et, à part un fragment d'une récente lettre de François Mauriac, uniquement des lettres reçues de l'étranger.

Commençons par quelques pages, écrites en français par un professeur de Madrid, qui enseigne également dans l'Institut fondé ces dernières années par M. Ortega y Gasset, et dont l'exposé à la Semaine Intellectuelle Catholique de 1949 avait été particulièrement goûté.

Les chrétiens et la vérité

Le P. Maydieu a écrit un article sous le titre « Les chrétiens n'ont-ils rien à dire ? » (*La Vie Intellectuelle*, octobre 1950). Il m'a demandé de dire pour mon compte quelque chose à ce propos. Or, il arrive que je n'ai pas grand'chose à dire. Mais l'article du P. Maydieu est tellement intéressant et, surtout, tellement opportun, que je vais essayer d'y ajouter quelques mots.

Je dirai simplement que les chrétiens ont en effet quelque chose à dire : la vérité. Mais — dira-t-on — c'est trop évident, et les affirmations trop évidentes cachent souvent des obscurités, même des erreurs, elles sont dangereuses. D'accord, et je tâcherai de dégager les implications qui pourraient rendre équivoque cet énoncé si clair et pourtant si méconnu.

La première de ces implications est que les chrétiens

possèdent la vérité. « On attend du chrétien — dit le P. Maydieu — qu'il parle, et qu'il tienne un discours de chrétien. » « Mais si le chrétien est interrogé, il s'interroge encore plus sur ce qu'il a à dire. » Trop souvent, les chrétiens d'aujourd'hui ne sont pas tout à fait sûrs de posséder la vérité; mais s'ils étaient capables de s'en rendre compte et de mesurer la portée de ce fait, ils en auraient déjà une. Trop souvent encore, des chrétiens de nos jours se demandent, comme Pilate : qu'est-ce que la vérité? mais ils oublient que le Christ avait dit qu'il était venu — qu'il *est venu* — au monde *ut testimonium perhibeam veritati*. D'autres, enfin, qui peut-être sont moins inquiets au sujet de ce que c'est que la vérité et qui ont la certitude de la posséder, n'ont pas une idée suffisamment claire de ses limites, parce qu'ils oublient un autre texte évangélique : celui qui dit : *Ego sum veritas*.

Je veux dire que la vérité que possède le chrétien est une vérité religieuse, fondée sur la foi, et qui est la Vérité du Christ. Mais le fait que le chrétien soit en possession de cette vérité ne lui permet pas de se juger en mesure de décider sur n'importe quelle vérité d'un ordre quelconque, politique, social, scientifique ou philosophique. Il y a des gens qui sont très pressés et qui, sous prétexte de la foi, tâchent de nous imposer une série d'opinions arrêtées qui en « découlent »; mais la légitimité de ce « découlement » est parfois douteuse, car, à les entendre tous, ceux d'un pays et d'un autre, des divers partis, des différentes classes sociales, on arriverait à affirmer en même temps, comme des « conséquences » de la même foi, des positions disparates et parfois inconciliables. Il faut donc, à mon avis, être un peu méfiant envers les « vérités » sur des questions temporelles qui se présentent comme de simples corollaires de la foi religieuse chrétienne. Je me souviens d'avoir entendu dire au cardinal Suhard : « Nous ne trouvons pas, vous le savez, dans l'Évangile, des réponses *toutes faites* des-

cendant du ciel, imposées de l'extérieur, dans le domaine des sciences, de la philosophie, de la doctrine sociale, de l'art, de la civilisation. Et de ce fait, c'est à une élaboration lente que nous sommes conviés. Le Christ n'a pas voulu devancer le nécessaire et lent travail des siècles. »

Mais il y a quelque chose de plus grave encore que la probable, la fréquente fausseté de ces idées toutes faites sur les questions temporelles. L'erreur est très souvent la demeure de l'homme, et il faut s'y résigner, tout en résistant. Ce qui importe davantage, c'est que les gens qui affirment ces conséquences savent au fond qu'elles ne sont pas vraies, mieux encore, que *peut-être* elles ne sont pas vraies, c'est-à-dire, qu'elles ne sont pas certaines. Et comme ils les ont liées très étroitement à la foi, celle-ci en devient solidaire et est atteinte par leur incertitude. Il se produit une sorte d'*evacuatio fidei;* la foi devient vide, hésitante, insuffisante, appauvrie. On ne peut pas croire sérieusement à ces idées-là et, du coup, on croit seulement à moitié à ce qu'on appelle leur « source ».

La littérature religieuse, la prédication, nous parlent les trois quarts du temps de ce monde, et de ce monde au point de vue profane. On parle beaucoup des ennemis du christianisme et des erreurs de toute sorte; il faut en parler, certainement, mais il s'agit, d'abord, d'une affaire de mesure, et ensuite du « point d'appui ». Quelques exemples aideront à faire comprendre ma pensée. Vous entendez dire tous les jours que le communisme est un grand péril; et on vous l'explique en vous disant qu'il va renverser l'ordre établi, même en ce qu'il a de bon, qu'il va détruire la civilisation occidentale et imposer un matérialisme dégradant, qui nie la dignité de l'homme. C'est fort bien dit, c'est vrai, mais ce n'est pas *chrétien,* je veux dire spécifiquement chrétien; ce sont là des raisons contre le communisme, mais j'aimerais à entendre quelquefois les raisons chrétiennes. Car

l'ordre établi, la civilisation occidentale et la liberté politique de l'homme sont des choses très importantes, mais qui ne sont pas les premières pour un chrétien. On parle rarement de la résurrection de la chair, de la communion des saints, du Paraclet : autant de puissantes raisons contre le communisme, à mon avis. En général, on n'en veut pas : d'abord, parce qu'on y croit très peu; encore, parce qu'on désire des raisons capables d'appuyer une autre position politique concrète, de faire rejeter le communisme *en faveur* d'une autre solution temporelle, et, certainement, il n'est pas aisé de fonder un parti ou un régime quelconque sur l'espoir de la résurrection ou la croyance vivante au Saint-Esprit.

On dit également que le divorce est très dangereux, parce que la société en est ébranlée, la natalité décroît et les enfants sont mal élevés et restent moins attachés à la famille; mais on oublie souvent d'ajouter qu'il y a des grâces qui n'appartiennent pas à l'individu isolé, mais au couple, et qu'il est beau de s'engager pour toujours, même au delà de la mort, et de faire librement des gestes irrévocables, image de la condition profonde de la vie humaine.

Le chrétien doit donc dire la vérité; et avant tout la sienne, c'est-à-dire la vérité de la foi; il doit la dire aux autres et à soi-même surtout; il doit la répéter inlassablement, il doit parcourir ses domaines, rappeler de vastes contrées qui ne sont presque jamais visitées, même si elles sont essentielles. Il faut que les chrétiens apprennent à faire « le tour du propriétaire » dans les espaces souvent inconnus, déserts, de leur foi presque inhabitée.

Or, il semble que notre situation actuelle pousse les hommes, même s'ils sont des chrétiens, à se poser des problèmes urgents qui ont rapport au monde. Vont-ils se cantonner dans l'enceinte de la foi, au double sens d'en faire toujours appel et de ne s'occuper que de ce qui vraiment en découle ? Vont-ils donc renoncer à exercer

une influence sur leurs frères non chrétiens, qui peut-être en ont besoin, sur le monde commun où nous vivons tous ensemble et auquel nous appartenons nécessairement ?

Notre monde manque surtout aujourd'hui d'autorité; elle est remplacée presque partout par la force, en tout cas par la propagande. Si les chrétiens avaient de l'autorité — intellectuelle et morale — ils exerceraient une profonde influence et ils rendraient service aux incroyants. Pour y parvenir — je le répète encore une fois — il faut absolument dire la vérité. J'ai essayé ailleurs [1] d'esquisser les rapports possibles de l'homme avec la vérité; et j'ai dit que notre temps est caractérisé par le fait qu'une grande partie des hommes d'aujourd'hui vivent *contre la vérité*. La plus grande révolution possible consisterait à l'élimination formelle du mensonge — l'un des grands péchés de notre époque — et du silence au sujet de la vérité connue. Il faut dire toujours ce que nous savons vrai par la foi; mais il faut aussi éviter soigneusement de présenter comme des vérités du même ordre ce qui est tout au plus vraisemblable, il ne faut pas donner des solutions à des problèmes qui n'en ont pas encore, il ne faut pas cacher les sujets de doute, les incertitudes, les difficultés, les contradictions, les mauvaises suites des actions bonnes, les avantages réels que le mal remporte parfois, nos torts : tout ce qui est le partage de l'homme.

Parmi les privilèges du chrétien il s'en trouve un qui est assez méconnu, en tout cas dont on ne soupçonne pas la grandeur et la force. Le chrétien est l'homme qui n'a pas besoin de réussir en ce monde. Il envisage l'échec comme l'une des possibilités qui lui sont ouvertes; sa menace n'est jamais pour lui un argument décisif. Tous les hommes peuvent échouer, certainement; mais le chré-

1. *Introducción a la Filosofía*, Madrid, 1947, pp. 117 ss.

tien peut l'*accepter*, il doit être capable de compter sur l'échec temporel, de s'y appuyer et de l'utiliser comme une force ou comme une porte grande ouverte, sortie possible de la situation qui autrement serait la plus désespérée. Le chrétien peut se battre mieux que personne, contre ce que l'on croit généralement, contre l'opinion de la plupart des chrétiens. Car, s'il est certain que tout ne lui est pas permis, qu'il doit renoncer à des armes très efficaces — que parfois on voit reluire cependant entre les mains de soi-disant chrétiens — il faut ajouter qu'il n'a pas un besoin absolu de la victoire, qu'il peut jouer encore la carte de la défaite, parce que, le cas échéant, il peut toujours se replier sur l'autre monde : c'est évidemment le cas des martyrs.

Même des incroyants ont relevé quelquefois ce privilège du chrétien, — qui est au fond un privilège de l'homme tout court, parce que l'homme est vraiment ce que le christianisme nous fait savoir, croire ou deviner, — ils l'ont utilisé, tout en omettant certaines données essentielles du problème, donc en creux, avec un point de fausseté. Et ils doivent remplir ce creux — la nature a horreur du vide — par l'ivresse de la passion ou par le fanatisme, qui cache le côté « mauvaise affaire » de cette attitude, ou par l'idée d'une absurdité préalable de *tout*, qui enveloppe les deux faces du réel, victoire et défaite, échec et réussite. Mais le chrétien, tout en croyant que les choses peuvent être très bonnes — *valde bona* — tout en mesurant et même regrettant ce qu'il perd, en pleine lucidité, peut accepter l'échec, la souffrance, la mort, voire le péché, dans l'espoir du repentir et de la miséricorde.

Cette exigence de vérité, si elle était pratiquée comme le christianisme le demande, assurerait aux chrétiens l'autorité partout. C'est une tactique à essayer. Malheureusement, il est fréquent de voir des chrétiens, prêtres et laïcs, qui ont une résistance visible à faire appel à la foi — même en chaire — mais qui s'évertuent à prouver

les vérités chrétiennes par des raisonnements indignes et de la raison et de la foi, capables d'ébranler les croyances des fidèles et de compromettre à jamais l'approche au christianisme de ceux qui sont au dehors.

Quelquefois c'est le silence le plus grand danger. En face des gens qui ont perdu le sens religieux, il y a des chrétiens qui renoncent au plus substantiel de leur foi, qui se bornent à une religion naturalisée et par conséquent dénaturalisée, une sorte de morale sociale, de vague philanthropie, de respect envers la culture et les « valeurs spirituelles », le tout assez fade, bien lointain de la parole de saint Paul : *Non enim judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum.*

Mais il y a de pires dangers.

Il y a des chrétiens qui laissent passer sans un mot de condamnation des abus, des injustices, des erreurs, des crimes, parce qu'ils n'appartiennent pas à ce qu'on appelle « l'ennemi », avec un caractère absolu qui devrait être réservé à l'Ennemi, c'est-à-dire à Satan, dont l'existence, dit le P. Maydieu, est aujourd'hui la moins contestée... Car un homme ne doit jamais être pour un chrétien « l'ennemi », mais en tout cas un ennemi actuel, capable de devenir demain un ami, toujours un frère. La complicité des chrétiens avec des hommes, des partis, des forces qui les appuient, les protègent au point de vue temporel, se rangent du « côté » de l'Église et se font pardonner ainsi et passer sous silence des actions, des omissions et des procédés inconciliables avec l'esprit chrétien; cette complicité, dont on parle très peu dans les milieux chrétiens, est jetée souvent à la face du christianisme par ceux qui redouteraient surtout de la voir disparaître, parce que cela rendrait toute sa force à la voix des chrétiens.

Le manque de véracité parmi les chrétiens prend quelquefois une tournure dont je voudrais dire un mot pour finir. Il s'agit de ce que j'appellerais volontiers le « narcissisme », l'apologétique à outrance et l'oubli du repentir. L'habitude de parler de Dieu, des perfections des saints, des vertus de l'Église comme société surnaturelle, a engendré chez de nombreux chrétiens un penchant à l'éloge outré, au superlatif, à l'absence du blâme, à la complaisance facile. On commence par louer Dieu, mais on finit pas se louer soi-

même. L'apologétique, qui originairement vise Dieu et la doctrine chrétienne, devient le procédé général de parler des hommes, des livres, des actions que l'on considère comme nous appartenant. La modestie en est souvent blessée, peut-être la vérité.

Un pas en avant et nous arrivons à la résistance à la confession et au repentir. Il est évident que les chrétiens commettent des erreurs et des péchés; que même les prêtres, les religieux, même l'Église comme réalité humaine, ont quelquefois tort. Il est bien rare cependant d'entendre l'aveu sincère d'une erreur, d'une faiblesse, d'un manque de charité, d'une injustice. On essaie toujours de se justifier, d'adoucir les torts, de fuir la responsabilité. Je ne comprends pas bien les efforts pour rejeter jusqu'à l'ombre de culpabilité à propos de l'Inquisition, de la Saint-Barthélemy, d'autres pages désagréables de notre histoire. Il est bon de rétablir la vérité historique, de repousser la fausseté des griefs; mais pourvu qu'on évite plus soigneusement encore toute fausseté qui pourrait effacer un péché réel, parce que les péchés sont effacés seulement par la contrition et la pénitence. L'exigence de véracité absolue demande qu'on entende parfois des voix chrétiennes qui répètent devant les autres hommes : *ego peccavi.*

Cette tâche si simple que je proposais au début — *dire la vérité* — n'est pas aisée. *Est autem Deus verax, omnis homo autem mendax,* a écrit saint Paul. Mais il faut s'y efforcer. Avec l'aide de Dieu et dans la mesure de mes forces, à coup sûr très imparfaitement, j'ai essayé ici de dire la vérité; d'autres pourront le faire mieux que moi.

Madrid, Noël 1950.

JULIAN MARIAS.

La lettre suivante, traduite de l'allemand, a été adressée par un jeune Allemand de la Ruhr, collaborateur actif à l'hebdomadaire Michaël *et à la revue* Documents.

Les notes suivantes, rédigées à l'occasion de la lecture de l'article « Les chrétiens n'ont-ils rien à dire? » ne peuvent ni doivent renier d'avoir été produites en Allemagne occidentale en cette année 1950. En lisant le titre de cet article, on pourrait se demander si vraiment les chrétiens[1] disent trop peu, s'ils ne parlent pas assez haut et net; à la première impression, il n'en paraît rien. C'est, semble-t-il, plutôt le contraire : les chrétiens veulent dire trop, de même je ne crois guère que chez nous « le monde », ou disons plutôt les non-chrétiens écoutent si attentivement les déclarations des chrétiens. Peut-être l'ont-ils fait jadis, peut-être même il n'y a pas si longtemps; maintenant, en tout cas, ils semblent savoir depuis longtemps ce que le plus souvent les chrétiens ont à dire dans leurs journées et congrès, assemblées et manifestations, et ils ne savent pas en faire grand'chose. Je ne crois pas non plus que les non-chrétiens attendent encore beaucoup des chrétiens. Dans beaucoup de cas cette attitude témoigne sans doute d'un réalisme très sain; mais ce qui est douloureux, c'est que ces hommes, dès qu'ils n'attendent plus rien des chrétiens, perdent aussi leurs espérances, souvent inconscientes, du Christ. Pour eux, le fait d'être chrétien signifie d'avoir des opinions politiques déterminées, de représenter une « Weltanschauung » déterminée. J'ai quelquefois expérimenté qu'un interlocuteur non chrétien se soit étonné et m'ait demandé comment, comme chrétien, je puisse avoir telles opinions et si avec telles opinions je me trouve encore

1. Je parle des chrétiens catholiques.

dans l'Église. Or, il ne s'agissait nullement d'un entretien sur des questions théologiques; mais d'un entretien sur la politique du chancelier fédéral ou sur les structures sociales.

Mon affirmation que les chrétiens disent trop ne signifie évidemment pas que les chrétiens, individuellement, disent trop, mais que les chrétiens disent trop, trop de choses, au nom du christianisme. Il me paraît important que par ce « trop » est, en même temps, suscitée l'impression que les chrétiens disent trop peu, c'est-à-dire que se pose la question : « Les chrétiens n'ont-ils donc rien à dire ? » Tout ce que les chrétiens disent et déclarent aujourd'hui se réfère le plus souvent à un domaine déterminé : Nous nous sommes établis et installés dans le domaine de la « Weltanschauung » chrétienne — pour les questions de la vie publique — dans le domaine de la morale, dans le domaine « religieux » — pour les questions de l'individu, donc précisément dans la dangereuse région de suture de l'éternel et du temporel, à la suture aussi du spirituel et du charnel, précisément là où une discrimination propre et précise est requise, là où les passages (entre le temporel et l'éternel) ne devraient se faire qu'avec une douloureuse incertitude et dans la solitude de la décision. Et avec cela nous désignons avec fierté notre « Weltanschauung », nos petites idées et représentations comme un christianisme proche de notre temps et qui prenne au sérieux les problèmes de cette époque, et nous appelons nos mélanges : synthèses (par exemple : « politique chrétienne »). Le domaine intermédiaire où nous avons construit et où nous nous sommes installés et où nous nous sommes contentés, nous paraît le tout : nous nous imaginons que tout le christianisme ait été accueilli et non seulement une certaine « christianicité »; toute la réalité terrestre et non seulement une représentation idéaliste de cette réalité. C'est ici aussi le terrain le plus fertile pour le bavardage souvent si dépourvu de sens sur un « ordre

chrétien », des « bases chrétiennes », des « principes chrétiens », des « conceptions chrétiennes » — et sur, que sais-je, quelles autres choses chrétiennes encore! — qui cache souvent, sous un voile religieux sublime, des intérêts égoïstes, une démagogie opportuniste et nihiliste, des craintes secrètes et des cerveaux vides, qui doivent se réfugier dans un jargon religieux, dans un « spirituel » vague, parce qu'ils ne dominent pas la matière; ici naissent aussi les mythes (« Occident chrétien », « civilisation chrétienne ») liés à ces notions, mythes dont on pense que « le peuple », la « jeunesse en quête d'idéaux » a besoin, même si les producteurs de ces mythes ne croient plus depuis longtemps à leur propre mauvais travail. Et l'on se réserve évidemment la possibilité d'aménagements selon situation et opportunité; aujourd'hui on déclare : « Nous devons prendre parti pour le maintien de principes chrétiens dans l'école, même si nous devons faire des concessions dans les questions de la politique économique, car ce qui concerne la Weltanschauung se situe selon les degrés de l'être plus haut que l'économique. » (Pour certaines des dernières élections, on donnait, du côté catholique, l'impression qu'il s'agît de voter surtout sur la question scolaire.) Et demain : « Évidemment, l' « idéal chrétien » est différent, mais que pouvons-nous faire : il nous faut agir politiquement. » (Et avec cela on peut en tout temps justifier la guerre préventive, le jet de bombes atomiques, car la « propagande chrétienne » a depuis longtemps déjà marqué « les autres » comme les puissances agressives du Malin.)

C'est aussi sur ce terrain que les organisations du mouvement de la jeunesse construisent leurs fêtes et manifestations. Comme on a, malgré tout, l'impression que les temples et palais qu'on érige là ne sont que du décor de théâtre ou que déjà, après peu de temps, ils sentent le renfermé, on est obligé de se donner de quelque façon un air « progressiste » et au moins vif; si

cependant, comme c'est le cas le plus souvent, on ne sait point de quelle façon on peut être progressiste, il reste toujours la possibilité d'extérioriser les forces thésaurisées dans un anticommunisme actif. Une telle attitude ne favorise évidemment point l'autocritique nécessaire; au contraire on l'empêche, car « les autres » pourraient en abuser. Pourquoi aussi exercer de l'autocritique si l'on se trouve dans le camp de ceux qui luttent pour le droit et la liberté, dans le camp des combattants du Christ? Comme la chrétienté est d'avis que l'antéchrist rôde « au dehors » et cherche à pénétrer dans la chrétienté, elle croit — en tant que troupeau respectueux d'ordre et obéissant — ses chefs sur parole lorsqu'ils prétendent que le fil de fer barbelé dont ils entourent de plus en plus la chrétienté doit simplement les protéger des hommes méchants du dehors et garantir leur liberté qui importe avant tout.

Dans une telle sorte d'activité, dans une telle manière de parler, les deux domaines décisifs sont en tout cas compromis, le spirituel et le temporel. Les problèmes du temps sont si pressants, le désordre est si croissant, l'immortalisation est si révoltante, la F.D.J.[1] si dangereuse, les agents communistes si raffinés, l'Occident et la civilisation chrétienne si menacés, que beaucoup de nos curés, vicaires, n'ont dans leurs sermons plus guère le temps d'annoncer la Parole de Dieu, l'Évangile, mais croient devoir prendre position à l'égard de problèmes contemporains, à l'égard de l'élection imminente du maire de la diète du pays ou de la diète fédérale, à l'égard du carnaval à venir, de la manifestation de F.D.J. prévue, qu'ils se sentent obligés de mettre au pilori la méchanceté et l'impiété des communistes et des socialistes, d'encourager l'utilisation de la bibliothèque paroissiale, l'entrée dans une association pour le soutien des missions, d'expliquer avec précision si et sous quelles

1. Freie Deutsche Jungend.

conditions on peut avant la communion boire une tasse de bouillon, et tout cela, non seulement dans une brève remarque avant ou après le sermon, mais dans tout un sermon. Je ne sais vraiment pas où beaucoup de chrétiens qui n'ont pas d'accès aux ouvrages des grands théologiens peuvent apprendre quelque chose sur les grands mystères de notre foi s'ils ont le malheur de devoir vivre dans une paroisse dont les prêtres semblent considérer comme leur tâche principale l'annonce de la Weltanschauung chrétienne, de la morale chrétienne. Le temporel est également négligé. Puisque dans presque toutes les questions on connaît ou croit connaître la position des autorités ecclésiastiques, on n'a plus besoin de s'occuper ultérieurement de ces questions, on connaît d'avance la solution, on peut, par exemple, avec une assurance frappante, parler du marxisme même si l'on n'en sait rien et si de Marx on sait simplement qu'il ne croyait pas à Dieu, qu'il était matérialiste (sans que, en ce qui concerne ce mot, on sache exactement si c'est là un homme qui préfère une côtelette de porc à un bon livre ou un homme qui méprise le spirituel et adore les machines), et que de surcroît il était juif.

Ici on pourrait peut-être tenter de poser la question que le P. Maydieu pose au début de son article : Le chrétien doit-il se limiter au spirituel et ne plus rien dire sur le terrestre? Mais je considère comme fausse l'alternative de prendre position à l'égard des questions de son temps ou bien au nom du christianisme, ou bien pas du tout. L'alternative me semble être ou bien : *a*) de vouloir prendre position à l'égard des questions de la vie publique au nom du christianisme *en tant que chrétien*, de vouloir trouver des « réponses chrétiennes » qui obligent également tous les autres chrétiens, ou bien : *b*) d'essayer de décider de ces problèmes *en chrétien* sans pour autant vouloir engager, par sa propre prise de position, l'Église; sans désigner sa propre prise de position comme chrétienne. (Ce ne saurait être la tâche de

cette note de montrer quand et dans quelle mesure nous pouvons parler *en tant que chrétiens* ou seulement *en chrétiens*.)

Nous savons que nous avons à dire quelque chose de tout à fait spécifique et nous savons que nous avons à dire en commun cette chose spécifique. La chose tout à fait spécifique que nous avons à dire en notre qualité de chrétiens, est Celui qui est à part, le Christ; mais on a l'impression que le Christ ne nous suffit pas, que nous voulons prouver notre christianité et calmer notre mauvaise conscience en disant à propos de chaque question quelque chose à part; en cherchant à chaque question une réponse chrétienne. Nous courons ainsi le risque d'oublier le Christ en faisant attention à ce que nous considérons comme chrétiens et de fuir le tourment des décisions pour nous réfugier dans des règles et préceptes. L'hypertrophie de la Weltanschauung témoigne d'une déperdition de la foi vivante. L'emploi perpétuel du nom du Christ comme adjectif, préposé à toutes les notions profanes possibles, montre que nous voulons faire du Christ le laquais de nos représentations, idées et désirs.

En parlant de tout nous avons poussé des exclamations enthousiastes sur notre propre vertu : voyez donc combien les chrétiens ont à dire! Mais d'un autre côté monte menaçante la question : « Les chrétiens n'ont-ils donc rien à dire? » Non seulement le monde pose cette question, nous-mêmes la posons.

Le point d'interrogation retombe et s'élève menaçant devant nous. N'avons-nous, chrétiens, donc rien à dire? Ai-je, moi, qui veux être chrétien, rien à dire? Ce point d'interrogation est comme une menace car je suis un baptisé et un confirmé et je suis obligé de dire quelque chose. Mais je suis aussi un homme de ce monde et avec ce monde je suis menacé de mourir et, ce qui est encore pire, de ne servir à rien, que toute mon action puisse être vaine, puisse ne mener à rien, que je ne fasse pas assez

et que je fasse mal ce que je fais. Je suis menacé de ma chair, de mes représentations. Il me faut dire quelque chose, mais toujours à nouveau c'est ma chair qui veut parler, ma sottise et mon péché, et elle veut dominer ce que j'ai à dire, ce qu'il me faut dire. Et avec mes frères, qu'ils soient chrétiens ou non, je suis sous le signe de la perplexité. Moi qui dois dire quelque chose, je suis celui à qui quelque chose doit être dit, j'ai besoin de la parole et la parole m'a été adressée. J'en ai besoin toujours à nouveau avant de me demander : n'ai-je donc rien à dire ? Il me faut me demander : n'ai-je donc rien à écouter ? Mon obligation de parler, non seulement avec des mots et peu importe si je crois avoir quelque chose à dire, se fonde sur mon devoir d'écouter. Et bien que toujours à nouveau je sois inattentif à la parole qui m'est adressée, bien que toujours à nouveau je me trouve perplexe et menacé de l'absurde, j'ai pourtant quelque chose à dire. Je puis dire : « De l'abîme, Seigneur, je crie vers toi »; pourtant je suis un sauvé. Dans un Graduel du dernier dimanche après la Pentecôte il est dit : « Alleluia, de l'abîme je crie, Seigneur, vers toi. Seigneur écoute mon appel. Alleluia. » Cet appel de ma joie, de ma détresse presque sans issue, de ma situation presque désespérée dans l'abîme, de ma jubilation renouvelée, reflète cette dialectique de salut qui de la naissance ne mène qu'à travers la mort et la souffrance à la résurrection.

La naissance du Christ, sa mort et sa résurrection, ses paroles, les sacrements de l'Église, la conscience que notre histoire mène à travers convulsions et spasmes, vers le retour au Christ et que j'ai à lui préparer la voie, comme le dit la Collecte du deuxième dimanche de l'Avent, le devoir imposé par la grâce d'aimer Dieu, mon prochain et moi-même, que cela me donne impulsion et force pour décider avec justesse et pour dire ce qui est juste à l'égard des questions devant lesquelles je me trouve quotidiennement. De surcroît, je me sens évidemment obligé d'étudier et de comprendre les problèmes de

ce temps dans la mesure de mes possibilités, car il serait sans doute téméraire que de vouloir supposer que la foi dût me dire immédiatement comment décider en ces questions. Mes réponses à cela appartiennent déjà à un autre thème et non plus à la question.

A ces deux épîtres, qui avaient plutôt la forme d'articles, fait suite une lettre écrite par un religieux vietnamien :

Que de fois, en effet, le souci fort louable de comprendre les besoins de nos frères, de nous maintenir aussi proches de ceux-ci que possible nous fait négliger quelque peu l'aspect principal de notre mission et nous porte plus ou moins à biaiser, à dissimuler le caractère transcendant de la foi.

Loin de moi la prétention d'insinuer ici je ne sais quelle religion désincarnée, ou de vouloir que le catholique se désintéresse de toute préoccupation terrestre... Je veux simplemnt dire qu'il ne faut pas que l'incarnation devienne un engluement dans le temporel, une immersion, un enlisement au détriment du surnaturel.

Or dans un pays comme le Viet-Nam, pas encore entièrement évangélisé, une telle déviation peut se remarquer facilement et provoquer en conséquence, de la part des milieux non catholiques, des réactions qui sont loin de leur inspirer confiance dans le christianisme. Évidemment, quand nous ne fréquentons que des milieux à notre dévotion, quand délibérément nous dédaignons de prêter attention aux opinions qui proviennent du dehors, nous nous convainquons aisément et surtout à peu de frais qu'il n'existe aucune difficulté...

En réalité, l'incroyant observe plus fréquemment le croyant qu'il n'en a l'air. A une époque où en Asie les

structures sont bouleversées par tout un concours d'événements... il ne manque pas d'hommes qui, comme d'instinct, se tournent vers ceux qu'on dit être les témoins de la vérité, qui attendent peut-être beaucoup de ces derniers et espèrent secrètement pouvoir s'appuyer sur eux pour se ressaisir, pour trouver, grâce à leur soutien, de quoi apaiser leur détresse...

Par ailleurs, il se peut que pour la réalisation de fins immédiates, pratiques, qui touchent de près l'incroyant, celui-ci aille jusqu'à souhaiter que le croyant entre dans ses vues et adopte des positions qui ne correspondent pas toujours à l'esprit de la foi. Mais à supposer que le croyant, pour rester fidèle à cette foi, ait le courage de se refuser à un tel engagement, l'incroyant, si lésé qu'il puisse être dans ses intérêts propres, saura, au fond, apprécier la beauté de ce geste et l'admirer dans le secret de sa conscience. Songe-t-on en effet à « blâmer la flûte qui refuse de devenir la baguette d'un tambour de guerre »? Personnellement je serais porté à croire qu'il y a en chacun de nous comme une exigence intime de continuité, cette exigence qui nous pousse à désirer toujours qu'on se montre cohérent avec soi-même, et qu'on vive effectivement ce que l'on pense ou ce que l'on croit.

Mais cela suppose, en ce qui concerne le chrétien, qu'il ne méconnaisse pas le caractère foncièrement vital de la foi, et qu'il ne considère pas celle-ci comme un bloc figé, un monolithe, qu'on reçoit une fois pour toutes. Or il n'est pas rare que des croyants, à force d'insister sur l'aspect « institutionnel », en viennent à délaisser plus ou moins le côté « réflexif » de la doctrine chrétienne. Pour ceux-là la vérité apparaît comme une possession : on l'emmagasine en soi, il s'agit de ne pas la perdre, comme la Pierre du Couronnement du musée; mais cette vérité qui est vie, en réalité ils n'ont pas songé à s'en imprégner... Ils se sont contentés de la garder, sans la vivre, un peu de la même façon que ce serviteur de la

parabole à qui il a été confié un talent. Dans une pareille perspective, il n'est guère surprenant que la vérité et eux constituent comme deux réalités à part, deux compartiments étanches. Alors quand ces hommes ont à témoigner la vérité, leur ton est sans chaleur, il sonne faux.

Comment s'étonner alors qu'on ne trouve rien de vivant, rien de fécond dans la foi ? Au contraire, on pensera qu'elle ne répond pas toujours adéquatement aux exigences des temps actuels, aux situations précises, concrètes. On se croira obligé, à côté de la foi, bonne pour les exposés en chaire, de faire appel à des recettes de savoir-vivre dans le monde, même si quelquefois il se produit un hiatus entre l'esprit de foi et les décisions humaines. On fera remarquer finement qu'on possède le sens de l'histoire et que d'autre part il ne faut pas trop prendre l'Évangile au pied de la lettre. Puis quand on a dit cela, on pense avoir tout dit et même bien dit.

Mais l'incroyant qui assiste à un tel spectacle ne peut s'empêcher de se persuader que dans l'Église de Dieu existent une vérité qu'on pourrait appeler vérité de parade, proclamant solennité, soulignant avec force la « primauté du spirituel » — et puis, en dessous, dans les caves, une espèce de clandestine compromission avec le « politique », évidemment au sens dégradé du mot. Comme si l'Église, vraiment, est imprégnée de cette mentalité « collusionnaire », si l'on peut s'exprimer de la sorte.

Or, c'est dans la mesure où nous sommes authentiquement formés par la vérité qui est Amour que nous sentons en nous comme un irrésistible besoin de l'exprimer en de multiples manières, et nous ne sommes embarrassés en aucune façon dans la traduction de ce que nous avons intensément vécu. Je vis mais c'est le Christ qui vit en moi. N'est-ce pas d'ailleurs parce que les disciples de Jésus ont d'abord osé avouer leur appartenance au Sauveur qu'ils ont su se faire « tout à tous » et n'est-ce pas

galement pour la même raison que tant de saints, sans voir à abdiquer ou à mettre en veilleuse leur foi, ni à recourir perpétuellement aux calculs de la sagesse du monde — dont parle saint Paul — ont réussi tout de même faire face à toutes les situations imprévues, à toutes es circonstances inattendues dans lesquelles ils se sont rouvés, et cela avec une admirable aisance? Péguy faisait emarquer quelque part avec une pointe d'humour qu'un not peut être le même chez deux hommes qui parlent, nais l'un le tire du plus profond de soi tandis que l'autre e sort de la poche de son pardessus. Il ne s'agit pas pour e croyant de répéter sans compréhension et sans conviction les formules apprises. *Credidit propter quod locutus est.* Car il ne sera pas mis en chaire pour dire un rôle prescrit : il n'est engagé à aucune cause que parce qu'il l'approuve.

Ainsi s'avère la nécessité de l'affirmation centrale de notre foi dans le monde d'aujourd'hui.. C'est en commençant par là que le reste nous viendra comme par surcroît.

Poursuivons ces témoignages venus de l'étranger par la reproduction d'une note qui nous a été adressée en français, de Bulgarie. Sur ce qui est à dire au sujet de l'allusion finale aux Combattants de la Paix, on se reportera à l'article de tête du présent numéro.

(...) La foi enfin devra être vivante. La foi n'est point ascétisme. On reconnaît le bon chrétien à ses œuvres. Il doit réaliser dans sa vie quotidienne, par chacune de ses actions, les grands principes de l'Évangile pour la paix, l'amour et la justice sur la terre, « ... que votre lumière luise ainsi devant les hommes afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient notre Père qui est dans les cieux » (Matthieu, v, 16).

Aujourd'hui surtout lorsque les forces du mal s'élèvent avec un acharneemnt sans précédent, prêtes à jeter l'huma-

nité dans une nouvelle guerre sanglante, dans l'horreur et la folie, le bon chrétien est appelé aux actes. Fort dans sa foi, avec la volonté et l'intrépidité des ancien martyrs, il devra être dans les premiers rangs des combattants pour la paix et lutter de toutes ses forces et au prix de tous ses biens pour la sauvegarde et pour la stabilisation de la paix dans le monde — ce qui est le fondement et la première condition de tout autre bonheur humain.

Après ces témoignages de parfait accord, reproduisons des fragments d'une lettre amicale de François Mauriac. Elle confirme ce qu'il nous avait déjà dit, de vive voix, il y a deux ans, que les pages 105-111 de La Pierre d'achoppement *visaient* La Vie Intellectuelle. *Nous espérons que l'article publié en tête de ce numéro de la revue apporte une réponse à sa question.*

Je lis votre revue... Où peut-on trouver ailleurs que chez vous des considérations sur « les Signes des Temps »? (la crise marocaine est d'ailleurs parfaitement éclairée et mise au point). Mais où est le Christ? « Ils ont enlevé le Seigneur et je ne sais où ils l'ont mis... » Est-ce que nous *croyons?* Mon cher Père, je me le demande parfois dans les larmes. Croyons-nous? ou faisons-nous semblant? *La Pierre d'achoppement* n'est qu'un cri, que ce cri-là que je recouvre tant mal que bien, que j'étouffe... Qu'est-ce que vous faites sous ce costume étrange, sous cette livrée du Roi sans royaume, pour nous parler uniquement de ce dont nous parlent tous les autres? *La déception,* qu'ils dissimulent si peu et si mal, de tant de prêtres et de religieux, le démenti de tout leur comportement à la promesse faite à la Samaritaine, cette soif qui n'est pas étanchée. Qu'avez-vous à nous dire à ce sujet? Pardonnez-moi. Je me sens si seul, dans cette ombre commençante. J'aime le Christ et pourtant ma foi est très faible! Je suis incrédule pratiquement. J'aurais besoin de la foi des autres; elle ne se manifeste jamais de la manière qui m'aiderait,

LETTRE AUX SÉMINARISTES

Reprenant une vieille tradition établie par le fondateur de otre Maison, le P. Bernadot, nous avons, au mois de juin, roposé aux séminaristes de France de souscrire pour un prix ès modique à l'ensemble de nos publications pendant l'été.

Il y avait longtemps que nous n'avions pris ainsi contact vec les différents séminaires de France. Nous espérions voir quelques centaines de souscriptions. Le succès a dé- assé de loin nos espoirs car les souscriptions se sont élevées plus de trois mille cinq cents. Je vous dirai d'abord très mplement notre joie car vous découvrirez, j'espère, comme noi, que la fraternité sacerdotale n'est pas un vain mot. A intérieur de la grande fraternité chrétienne et la maintenant ar l'enseignement de la foi et l'administration des sacre- nents, elle est notre force. Pour nous, qui n'atteignons, le lus souvent, nos frères que par le truchement de l'imprimé, 'est une très grande joie de voir s'accroître le nombre des rêtres attachés à la revue. Ce fut donc une grande joie de oir les prêtres de demain souscrire avec empressement à nos ublications d'été. N'aurons-nous pas tous ensemble, dans les nnées qui viennent, à maintenir, dans le monde qui se trans- orme, la foi à Jésus-Christ mort et ressuscité ? Mais je n'ai as à revenir sur ce thème que développent l'article du P. Chifflot en juillet et l'article que je publie en tête de ce nu- méro d'août. Je vous avouerai bien simplement avoir beau- coup pensé à vous, mes trois mille cinq cents lecteurs d'été, en écrivant ces pages qui résument notre travail de ces cinq lernières années. C'est donc aussi à vous que s'adresse l'appel lancé à mes lecteurs : ne manquez pas de nous écrire les réactions que vous aurez en lisant l'article *Chrétiens en France 1951 : Suggestions de travail.*

Mais ce grand succès qui nous réjouit n'a pas été sans poser de délicats problèmes à notre administration. Il a fallu augmenter considérablement le tirage des revues. Pour cer- taines même, le chiffre de tirage avait été décidé avant que la souscription fût close. Si donc quelques-uns reçoivent un numéro un peu plus ancien au lieu de celui de juillet, qu'ils veuillent nous excuser. Cela n'a pas été [totalement] de notre faute.

Et je me permets de conclure par un appel : le séminariste est jeune par définition. La jeunesse a de grands avantages que l'on découvre encore plus à cinquante ans. D'abord on comprend les idées généreuses et actuelles; j'entends les idées qui sont vraies. J'espère que vous saisirez tous combien il est vrai et actuel d'appuyer toute notre action de chrétiens dans le monde sur le témoignage rendu à la Croix et à la Résurrection du Christ. C'est toute une nouvelle méthode de travail que nous proposons. Il faut trouver en France quelques milliers de chrétiens qui voient la nécessité de cet affrontement entre la foi et les événements, qui est le programme de la revue. Un séminariste jeune a tous pouvoirs pour trouver ces chrétiens. Par vous, cet été, des régions où *La Vie Intellectuelle* est totalement inconnue recevront la revue; grâce à vous donc la revue peut être connue par toute la France et c'est déjà beaucoup. Si vous me permettez une considération matérielle qui a malheureusement son poids : L'administration d'une revue est extrêmement difficile depuis la Libération car le papier a augmenté de prix beaucoup plus qu'aucune autre matière première. Or ce prix continue d'augmenter. Il ne faut pas, cependant, que nous augmentions le prix de la revue car ceux qui n'ont pas de grands moyens ne seraient plus alors à même de s'abonner. Pour empêcher l'augmentation de l'abonnement, le meilleur remède est d'accroître les abonnés. Si chaque séminariste qui a souscrit un abonnement de vacances, trouve un abonné nouveau, le prix de l'abonnement n'augmentera pas. Or la force de conviction d'un séminariste est considérable. Encore une fois, c'est toute la puissance de conviction de la jeunesse. Je ne crois donc pas vous demander un effort impossible en demandant à chacun de vous de se donner ce but : trouver un abonné. Le bénéfice serait encore plus considérable au point de vue rédactionnel. Nul rédacteur de revue ne me démentira si je dis combien est considérable l'apport à une rédaction lorsqu'elle se sait contrôlée dans tous les coins de France par des hommes compétents et amis de la réflexion.

Je termine donc en vous proposant ce but : que chacun de vous trouve, pour le mois d'octobre, un abonnement d'un an à *La Vie Intellectuelle*.

A.-J. Maydieu.